EL SACRIFICIO HUMANO ENTRE LOS MEXICAS

≈

Yolotl González Torres

fce

ANTROPOLOGÍA

Pese a que se deben ver con cautela los datos de las fuentes, disponemos de un material abundante para analizar el sacrificio humano como fenómeno en sí y como parte de la sociedad en que se produjo. Esta obra estudia el sacrificio humano como fenómeno religioso, enfocándose de manera específica en la sociedad mexica del siglo XVI, en el momento de su contacto con la cultura española.

Una parte considerable de la obra la ocupan la recopilación exhaustiva, el reordenamiento y la clasificación de los datos disponibles del sacrificio en Mesoamérica. Asimismo, se incluye una breve reseña acerca de la extensión histórico-geográfica del sacrificio humano en el mundo como marco de referencia respecto a la frecuencia y la extensión del rito sacrificial, lo mismo que de sus semejanzas y diferencias, sobre todo en relación con su desarrollo histórico.

Por otra parte, el sacrificio humano se ubica dentro de un marco económico, sociopolítico y religioso de la sociedad mexica, junto con una introducción general de la sociedad, de su base económica y, desde luego, de su organización religiosa.

Se analiza el rito sacrificial en todos sus aspectos: cuándo y dónde se llevaba a cabo y a qué deidades eran ofrendadas las víctimas, sin olvidar el papel del que ofrendaba y el del que consumaba el sacrificio ritual, mostrando de esta manera la enorme complejidad del ceremonial mexica.

Yólotl González Torres obtuvo la maestría en antropología por la Escuela Nacional de Antropología y el doctorado correspondiente por la UNAM. Realizó estudios de posgrado en la Universidad de Delhi, India; es directora del Centro de Estudios de Asia de la Universidad Iberoamericana y del Departamento de Etnología y Antropología Social del INAH. Entre sus obras destaca *El culto a los astros entre los mexicas*.

www.fondodeculturaeconomica.com

9 789681 644280

YOLOTL GONZÁLEZ TORRES

EL SACRIFICIO HUMANO ENTRE LOS MEXICAS



CONACULTA · INAH

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
E HISTORIA

Primera edición, 1985
Segunda edición, 1994
Primera reimpresión, 2006

González Torres, Yolotl
El sacrificio humano entre los mexicas / Yolotl González Torres. — México : FCE, INAH, 1985
331 p. : ilus. ; 21 × 14 cm — (Colec. Antropología)
ISBN 978-968-16-4426-0

1. Sacrificios Humanos 2. Aztecas — Religión y Mitología I. Ser. II. t.

LC F1230 Dewey 972.014 G6437s

Distribución mundial

Comentarios y sugerencias: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Empresa certificada ISO 9001:2000

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

ISBN 978-968-16-4426-0

Impreso en México • *Printed in Mexico*

A la memoria de Paul Kirchhoff

AGRADECIMIENTOS



ESTE trabajo fue iniciado gracias a una sugerencia del doctor Paul Kirchhoff, quien tenía un especial interés en los resultados que aportaran las correlaciones entre los diversos elementos del sacrificio humano, tales como deidades a quienes se ofrendaban las víctimas, tipo de muerte en el sacrificio, etc. Sin embargo, este enfoque de la investigación no resultó lo suficientemente fructífero, salvo en las correlaciones que logramos establecer entre grupos de deidades y *calpulli*, y fue más bien en el aspecto sociopolítico donde obtuvimos mayores aportaciones.

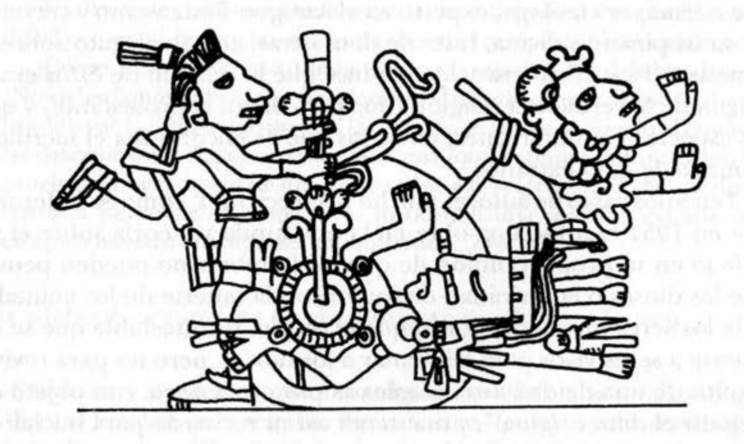
Desgraciadamente el doctor Kirchhoff no pudo ver más que partes de este trabajo, pues su muerte ocurrida en 1972 impidió que yo continuara recibiendo sus valiosos consejos.

Varias personas han contribuido en una u otra forma a la realización de este trabajo, especialmente Bárbara Dahlgren y Alfredo López Austin, quienes leyeron varias versiones del manuscrito e hicieron correcciones y sugerencias que traté de seguir. Doris Heyden, además de discutir conmigo diversos aspectos de la investigación, me facilitó muchos libros de su biblioteca, y Ana María Luisa Velasco colaboró en la aportación de datos.

Agradezco asimismo al personal administrativo del Departamento de Etnología y Antropología Social del INAH, especialmente a María Guadalupe Cedillo, Gloria Linares y Carolina Nava, quienes mecanografiaron la última versión de este trabajo, y a Aarón Flores Crispín, a quien corresponde el mérito de las ilustraciones. Por último, quiero hacer patente la ayuda de mi compañero Gustavo Vargas, quien discutió conmigo varias partes de este trabajo y me brindó todo su apoyo moral.

Esta investigación fue efectuada en su totalidad en el Departamento de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México.

INTRODUCCIÓN



SOBRE el sacrificio humano –en el caso concreto de los mexicas– se tienen pruebas tan objetivas como las que nos suministran las fuentes. Sin embargo, cuando se le ha estudiado, el peso de la ideología del investigador conduce en ocasiones a negar la existencia de esta práctica ritual o a intentar que el suceso pase inadvertido. En el mejor de los casos, se acepta su existencia, pero se tacha de salvajes a quienes lo practicaban o se le menciona como impropio o indigno de una religión que se precie de serlo.

En la mayoría de los casos la ideología que los investigadores expresan está íntimamente ligada con su concepto de la religión. Esto puede advertirse en varios estudiosos que hablan del sacrificio humano en general y en otros que tratan sobre el mexica en particular.

Por ejemplo, Robertson Smith escribió en 1889 el libro *The Religion of the Semites,* que es un tratado clásico sobre el sacrificio. En él indica que el sacrificio entre los semitas llegó a tener resultados repugnantes y absurdos, al suponer que los dioses tenían una naturaleza tan detestable como para deleitarse con la carne humana, y que "el rey devorador de niños, de la adoración posterior de Moloch, debía sus atributos canibalescos, no a los principios fundamentales de la religión

semítica, sino a una lógica falsa, extendiendo la teoría del don y del sacrificio para cubrir ritos a los que no tenía aplicación legítima" (Robertson Smith, pp. 394-395). Es indudable que este investigador, que además era teólogo, experto en el Antiguo Testamento y creyente en su inspiración divina, trata de demostrar, con su alegato sobre la génesis del sacrificio entre los semitas, que la religión de éstos era el origen de la verdadera religión (que para él era la protestante) y que los aspectos contaminantes, entre los que se encontraba el sacrificio humano, le eran extraños.

Tenemos casos de autores mucho más recientes, como A. E. Jensen, que en 1951 escribió una obra en la que funda su teoría sobre el sacrificio en su propia opinión de que los hombres no pueden pensar que los dioses o la divinidad disfruten con la muerte de los animales o de los seres humanos, por lo que le resulta inconcebible que se dé muerte a seres vivos para alimentar a los dioses, pero no para revivir el mito de una deidad *dema* asesinada por otros *dema*, con objeto de "repetir el mito original", y mantener así su recuerdo para iniciar en el mundo a las nuevas generaciones. Por ello se pregunta: "¿Cómo podremos comprender, pese a todas las teorías sobre el sacrificio, que haya de ser grato a algún dios o a los dioses que se maten y consuman en su honor hombres o animales?" (Jensen, p. 198).

"Sin embargo, nuestra extrañeza al respecto subsiste, en la medida en que nos parece constituir una aberración del espíritu humano el que la expresión de la relación del hombre con la divinidad esté contenida en actos tan horribles" (*ibid.*, pp. 188, 191).

Jensen plantea, por esto, que los "sacrificios" de los pueblos politeístas con culturas avanzadas son supervivencias tardías, incomprendidas y carentes de sentido, y que la única explicación posible es la del recuerdo y la repetición del mito de la deidad *dema* original. Indudablemente, este autor también expresa aquí su propia concepción de lo que debe ser la religión, ya que, al parecer, no es el hecho de matar a seres humanos lo que le horroriza, sino que a alguna comunidad se le pueda ocurrir que esto sea del agrado de sus dioses. Es decir, si entendemos bien su interpretación, la relación de los hombres con su dios o sus dioses debe ser de un carácter más elevado que el de ofrecerle en sacrificio seres vivos.

En el mismo tenor, pero ya en forma más explícita, Laurette Séjourné (1957, p. 19) dice al respecto:

> El relato de las innumerables fiestas que se celebraban todo el año no es más que el relato de una serie de atrocidades y, como es natural, los adoratorios de los templos parecían verdaderas carnicerías. . . Evitaremos los detalles, pues esta corta enumeración es suficiente para apreciar cuán difícil es juzgar imparcialmente a una sociedad que perpetró tales horrores.
>
> ¿Cómo, después de esto, tomar en serio la espiritualidad de los aztecas? ¿No deberíamos más bien considerarlos definitivamente como bárbaros primitivos? Confesemos que es a lo que uno se siente inclinado al conocer las descripciones de sus ceremonias. Pero ¿qué haremos entonces con las pruebas que atestiguan de una indiscutible elevación moral? ¿Nos resignaremos a perdonar estas masacres invocando una realidad extraña que escapa a nuestro entendimiento moderno. . .? [p. 20].

Más adelante, argumenta en el sentido en que lo hace Jensen:

> ¿Cómo creer seriamente que una religión —es decir, una revelación que libera al hombre de la angustia de su destino— pueda establecerse sobre leyes destructoras? Si se acepta que una doctrina religiosa pueda surgir de una concepción tan desprovista de amor —y ello no únicamente en los actos de sus ministros sino en su mismo origen— se anula toda posibilidad de entenderla [*ibid.*, p. 22].

Las apreciaciones de Séjourné, justificables y comprensibles puesto que en las fiestas se cometía una serie de atrocidades, pierden su validez cuando lo que se propone es una pretendida espiritualidad de los "aztecas" y el nacimiento de una doctrina religiosa basada en una concepción desprovista de amor; para ella la religión tiene una acepción moral, y ésta equivale a su concepto de lo bueno y a la búsqueda de lo trascendente; lo que no coincide con esto lo coloca en el campo de la magia y la superstición.

Encontramos, por otra parte, un juicio completamente heterodoxo, sobre todo para su tiempo, en el emitido por Las Casas en el siglo XVI. En su afán de defender a los pueblos prehispánicos, justifica los ritos de los aztecas alegando que eran cuidadosísimos en sus obligaciones religiosas:

> Nunca gente hubo en el mundo de cuantas habemos nombrado, ni parece haber podido ser otra, si alguna, por no tener noticia della, se ha dejado, al menos no se ha hallado, que tan religiosa y devota fuese, ni de tanto

cuidado, y que tanto cerca del culto de sus dioses haya trabajado y arriesgado como la de la Nueva España. . .

El más noble y alto sacrificio que estimaban y más dellos usado y ejercitado y continuado, era el sacrificar hombres, y bañallo todo con sangre humana suya propia de cada uno y de otros. . . [Las Casas, II, p. 184].

Podemos, pues, argüir de esta manera, supuesto lo que dijimos en el capítulo [143] haciendo cierto argumento por los sacrificios: la gente que con tan grandes y tan inauditos ni pensados trabajos, cerimonias tan penosas y penitencia tan áspera, y tan rigurosa y tan diuturna, tormentos tan graves, en lo cual a todas las otras gentes del mundo (según está visto) sobrepujó, se aparejaba para celebrar y festejar las solenidades de sus dioses, manifiesto es que tuvo nobilísimo concepto, cognoscimiento y estimación natural de la excelencia, nobleza y dignidad y deidad de sus dioses; tuvo dellos bonísima consideración, y teniendo bonísima consideración tuvo grandísimo y certísimo discurso natural de su razón, pues todos estos actos son actos bonísimos de bonísimo entendimiento y de excelente razón, y éstos fueron causa de que la gente de la Nueva España para celebrar las fiestas de sus dioses se dispusiesen y aparejasen para dignamente celebrarlas. . . Luego argumento probabilísimo y cerca de certísimo es que las naciones de la Nueva España a todas también sobrepujaron en haber usado naturalmente muy mucho más y mejor del juicio y discurso y actos del entendimiento y razón que todas las otras del mundo, y así cuanto al primer punto, conviene a saber, cuanto a se preparar y disponerse para el culto y religión de sus dioses, las gentes de la Nueva España mostraron exceder a todas las otras del mundo y en ello ser de mejor y más desemarañado, delgado, claro, ingenio y sotil juicio y discurso de razón que todas ellas [*ibid.*, II, pp. 270-271].

En un extremo de las interpretaciones sobre el sacrificio humano de los mexicas tenemos, por un lado, a investigadores como Eulalia Guzmán, quien por un nacionalismo mal entendido niega, si no la práctica del sacrificio humano, sí los excesos a los que llegarón los aztecas:

En cuanto al sacrificio humano, el hecho se ha exagerado o adulterado, torpe o maliciosamente; por ejemplo, haciendo de guajolotitos niños que sacrifican a Tláloc, y de los bultos de los dioses hechos de semillas de bledos y de otros vegetales que después de las fiestas se comían, hicieron seres humanos sacrificados que se servían a los espectadores en banquetes antropofágicos que se celebraban cada mes. Lo cierto es que de la pluma de Cortés, en su Carta II, se sabe que durante los ocho meses que vivió frente al recinto sagrado de los teocallis de Tenochtitlan jamás vio un sacrificio humano. Ni tampoco los vio, o supo que hicieran en aquel

tiempo, en ninguna parte, desde que pisó tierra en Anáhuac a mediados de abril de 1519 al 30 de octubre de 1520 en Tepeaca en que fechó su carta[1] [Guzmán, CXVII].

En el otro extremo tenemos a Michael Harner, que sostiene que la mayoría de los especialistas en la civilización azteca han "*encubierto,*[2] conciente o inconscientemente, las pruebas de que la práctica del canibalismo tenía motivos extrarreligiosos entre los aztecas", acusación que por otra parte provocó luego una respuesta irritada de diecisiete especialistas en historia de México, en su mayoría norteamericanos, que alegaron que la antropofagia era exclusivamente religiosa. . . Es decir, se acepta el canibalismo dentro de cierto marco moral, si forma parte de un rito religioso que incluso se pueda comparar a la comunión cristiana; pero si se trata sólo de un festín gastronómico, el pueblo en cuestión se verá expuesto a los juicios moralizantes de los antropólogos. ¿Por qué se justifica el canibalismo si es parte de un rito religioso y no si es simple *gourmandise*? Nosotros no creemos que en este caso la causa del sacrificio haya sido el hambre, como alega Harner, sino el gusto por la carne humana, lo que implicaba un condicionamiento de tipo cultural respecto a ella. Todo depende, pues, de la ideología del investigador. La mayor parte de los estudiosos de la sociedad prehispánica está de acuerdo en que muchos de los datos sobre el sacrificio proporcionados por los cronistas deben tomarse con cautela, porque son obviamente exagerados, pero hay que considerar que esa exageración no provenía necesariamente de los cronistas, sino de los mismos indígenas, quienes por este medio hacían alarde de su poderío. Independientemente de que equiparemos las "proezas" de los asesinatos en masa de los aztecas con los de Timur en el Asia central, con los de los nazis en la segunda Guerra Mundial y con algunas otras hazañas de los asirios o de los mismos griegos, nuestra actitud mental no nos permite justificar ninguna destrucción ni subyugación de los seres humanos. Pero este estudio no se propone juzgar ni condenar las grandes matanzas rituales organizadas por los mexicas, sino buscar la razón de las mismas.

Hasta la fecha, los estudios más importantes sobre el sacrificio en

[1] Respecto a estas afirmaciones acerca de que Hernán Cortés nunca vio un sacrificio humano en Tenochtitlan, véase nuestro comentario en la página 75.

[2] Las cursivas son nuestras.

general se han hecho tomándolo como un fenómeno aislado, a pesar de que sus autores tomaron ejemplos de áreas de investigación concreta, tales como la semítica o la védica, y no han ubicado el fenómeno dentro de las sociedades en que se dieron. Hubert y Mauss trataron de universalizar el fenómeno aplicándolo a todas las religiones, pero Vernant (p. 5) ha demostrado que esto no es posible. Recientemente algunos investigadores han estudiado con cierta minuciosidad el sacrificio de animales en determinados pueblos, con el objeto de ubicarlos en el contexto social, pero la mayor parte de dichos estudios han sido realizados en sociedades simples, como las aldeanas de África.[3]

Varios investigadores han intentado relacionar el sacrificio con la organización económico-social en un pueblo determinado, entre ellos Lanternari (cit. por di Nola, p. 673), que afirma que el sacrificio adquiere un carácter diferente en las sociedades en donde hay sobreproducto y que la enajenación y la destrucción, que son la base del sacrificio, cambian según la estructura económica, ideológica e histórica de la sociedad humana que representan. Turner (p. 214), estudiando las sociedades ndembu de África y la iguvia de Italia, concluye que en las sociedades simples el papel del sacrificio es sobre todo de integración y en las jerarquizadas de regulación; estas sociedades son gobernadas por el sacerdocio, que está al servicio de la estructura dominante.

Vernant (p. 19) señala la diferencia existente en la función del sacrificio entre una sociedad con un cuerpo homogéneo de ciudadanos, como la griega, y otra de castas, como la hindú.[4] En la segunda se rehace el acto de creación que lleva al surgimiento del universo y se busca una identificación entre sacrificante-víctima y dioses. En la primera, por el contrario, se recuerda la ruptura que ocurrió entre los dioses y los hombres por culpa de Prometeo; no se trata de una identificación con los dioses sino de una relación adecuada con ellos, situando a los hombres en su lugar propio, intermedio entre bestias y dioses.

Por otra parte, recientemente, después de la publicación del artículo de Harner (1977), muchos investigadores respondieron refu-

[3] Hemos evitado el uso de la palabra preclasista, porque en las sociedades a las que hace referencia Turner ya hay una división entre explotados y explotadores, así como una distribución desigual del excedente, pero no un Estado suficientemente formado.

[4] En relación con esto, sin embargo, hay no pocas variaciones, pues aunque ciertos grupos no puedan participar en el sacrificio védico, lo hacen dentro de su propia secta o religión.

tándolo a través de artículos también relacionados con el sacrificio, lo que atrajo mayor interés hacia este tema. En 1978, en la reunión anual de la American Anthropological Association, hubo un simposio dedicado al sacrificio humano, y en 1979, en Dumbarton Oaks, Washington D. C., en otro simposio se discutió específicamente el sacrificio humano en Mesoamérica y sus resultados fueron publicados en 1983 en un volumen con el título *Ritual Sacrifice in Mesoamerica*. Asimismo en 1979 Christian Duverger publicó, primero en francés y posteriormente en español, un libro que, específicamente, trata sobre el sacrificio humano entre los mexica, llamado *La flor letal* (FCE, 1987). Nigel Davies en 1981 escribió un libro sobre el sacrificio humano en el mundo, llamado *Human Sacrifice in History and Today*, y por último la UNAM le publicó en 1987 a Martha Ilia Nájera su libro llamado *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*.

Es indudable que, de acuerdo con nuestros conocimientos, el sacrificio humano, en la forma en que lo llevaron a cabo los mexicas, fue un fenómeno único en la historia de la humanidad, ya que no ha existido ningún otro pueblo que lo hubiera practicado en tan grande escala y para el que se encuentre material de estudio en tal abundancia.

Es probable que las fuentes de investigación de un tema como el del sacrificio humano sean mucho menos confiables que las referentes a otros temas que deban también considerarse con reserva; los informantes tienden a exagerar los hechos o a ocultarlos, puesto que normalmente las descripciones de crímenes rituales se hacen cuando ya han sido prohibidos. Sabemos, por ejemplo, que en algunos lugares del mundo se siguen practicando los sacrificios humanos, en forma esporádica en el caso de alguna crisis o consuetudinariamente, como parte de ritos regulares. Noticias de estos sucesos nos llegan de segunda mano y es difícil comprobarlas de otra manera, aunque la tarea no sería totalmente imposible.

En virtud de la exoticidad, llamativa y repelente, del tema, hay una gran cantidad de referencias, como las reunidas por Frazer, que carecen de confiabilidad, ya que no existe ninguna relación de sus fuentes. Por ello, al hablar de la distribución histórico-geográfica del sacrificio humano, hemos tratado de tomar nuestros datos casi exclusivamente de fuentes de primera mano o de autores que citan la procedencia de sus datos.

Aún más importante nos parece la historiografía referente al sacrificio humano en Mesoamérica, ya que es indispensable conocer hasta donde sea posible la confiabilidad de nuestras fuentes; pero como realizar este estudio con la profundidad adecuada resultaría en muchos casos imposible y en otros demasiado laborioso, aquí solamente nos concretaremos a hacer un breve análisis de las fuentes que más información aportan a nuestro tema, recalcando que muy pocos cronistas fueron testigos presenciales de los sacrificios humanos y que todo aquello que nos relatan es de segunda o aun de tercera mano.

A pesar de las deficiencias y la poca confiabilidad de las fuentes, disponemos de material suficientemente abundante para analizar el sacrificio humano en sí y como parte de la sociedad en la que se produjo. Estudiaremos entonces el sacrificio humano como fenómeno religioso y como fenómeno sociopolítico, sin dejar de ubicarlo históricamente.

Aunque la esencia del sacrificio es prácticamente la misma en todas las sociedades, adquiere diferentes funciones, fines, estructuras, relaciones, etc., según la organización económica, política y social en donde se practique.

Al determinar el fenómeno religioso del cual forma parte el sacrificio, es necesario tener en cuenta las fuerzas motoras y las contradicciones de cada sociedad, y en particular las formas de explotación, puesto que las religiones varían de acuerdo con las relaciones de los hombres entre sí y de éstos con la naturaleza.

En el caso del sacrificio humano son especialmente significativas las relaciones de explotación, porque las víctimas del asesinato ritual provienen sobre todo de los pueblos dominados. El sacrificio se convierte en la forma máxima de explotación: se utiliza a un ser humano para que con su vida aporte energía para reproducir un sistema en el que los dioses apoyan al pueblo "elegido" para que siga dominando. Por su parte, el Estado despótico mantiene esta práctica ritual con fines políticos, toda vez que los religiosos pasan a un segundo término.

El presente estudio está enfocado al ámbito mesoamericano, y más específicamente a la sociedad mexica del siglo XVI, en el momento de su contacto con la cultura española. La aclaración es importante porque seguramente en otras regiones de Mesoamérica y en otras épocas históricas el sacrificio humano tuvo otras características y otro contenido social.

Una gran parte del trabajo, quizá la mayor, lo ocupa la recopilación exhaustiva, el reordenamiento y la clasificación de los datos disponibles sobre el sacrificio en Mesoamérica; esto, además de constituir la información básica, se pretende que sirva como fuente para facilitar su estudio a otros investigadores.

En la primera parte se incluye una sección en donde se analizan las aportaciones que han hecho antropólogos, filósofos e historiadores de la religión respecto al tema del sacrificio en particular y de la religión en general; se definen los conceptos fundamentales y los términos relacionados con el sacrificio que se utilizarán con más frecuencia, y se plantean las ideas fundamentales que se utilizarán o que se tratará de comprobar en el curso del libro.

En otro capítulo hacemos una breve reseña de las que a nuestro juicio son las más importantes aportaciones de investigadores que se han abocado a estudiar específicamente el sacrificio humano en Mesoamérica.

Hemos incluido asimismo una breve reseña sobre la extensión histórico-geográfica del sacrificio humano en el mundo. Ello puede servir como marco de referencia para la frecuencia del rito sacrificial, lo mismo que de sus semejanzas y diferencias, sobre todo en relación con su evolución histórica. Reiteramos que hemos excluido todas las referencias anecdóticas del tipo de las utilizadas por Frazer, y solamente hemos recabado información de fuentes que consideramos fidedignas.

Creemos haber agotado la información arqueológica referente a las evidencias de sacrificio humano; hemos consultado, además de la bibliografía, a arqueólogos y antropólogos físicos, quienes amablemente nos han aportado datos valiosos. Dada la naturaleza de este trabajo, hemos creído inútil hacer una relación exhaustiva de todos los hallazgos arqueológicos, pues nuestro fin es simplemente averiguar la antigüedad del sacrificio y la forma que tenía en periodos anteriores a la época mexica.

En vez de hacer un análisis historiográfico completo de las fuentes documentales, con el fin de averiguar si su procedencia es ambigua o si sus datos fueron tomados de otra fuente –lo cual ya han hecho otros especialistas; además de que ello no haría variar nuestras conclusiones, simplemente lo hemos tomado en cuenta–, juzgamos importante hacer resaltar la manera en que los conquistadores hablan en sus crónicas de la primera vez que tuvieron conocimientos del sacrificio

humano y sus encuentros reales con él, así como la importancia que le dieron para justificar la conquista.

Para situar el sacrificio humano dentro de su marco económico, sociopolítico y religioso, hacemos una introducción general a la sociedad mexica, con una brevísima reseña de las fuerzas productivas, los modos de producción, la distribución del excedente, la organización estatal, etc., así como de la organización religiosa. Como una particularidad de ella analizamos el ritual dentro del que se encuentra el sacrificio humano, que a su vez analizamos de acuerdo con un esquema de elementos que se pueden considerar "universales" en cualquier rito sacrificial, incluyendo el sacrificio cristiano; los elementos son: el sacrificador, que es el especialista religioso que lo lleva a cabo; el sacrificante, que es el que ofrece el sacrificio; el recipiente, esto es, las deidades a las que se dedica el sacrificio; la víctima, el lugar y el tiempo en que se efectúa el sacrificio. Hay además tres tiempos importantes en cualquier rito sacrificial, que son la entrada, la inmolación de la víctima y la salida.

Dentro de estos temas generales del sacrificio hemos incluido los ritos particulares de los mexicas, con su análisis y su explicación, tales como el rito del rayamiento, conocido comúnmente como el sacrificio gladiatorio, y el desollamiento. También hemos incluido dentro de estos mismos temas generales las hipótesis, y su pretendida comprobación, de lo que consideramos los diferentes tipos de sacrificio y sacrificantes y lo que esto implica.

Hemos tratado de hacer correlaciones entre dioses, sacrificio y tratamiento del cadáver de la víctima, a sugerencia del doctor Kirchhoff y de la maestra Dahlgren. Si bien este enfoque prometía ser una rica vena de investigación, no resultó fructífero en lo absoluto, salvo la correlación entre el conjunto de templos, los dioses y los *calpulli*.

Hemos incluido como un último capítulo el referente a los "acompañantes de los muertos", a pesar de que Kirchhoff insistía en que éste no podía considerarse como un sacrificio. Pero nosotros pensamos que en términos generales sí debe ser considerado como tal, en cuanto que las víctimas son inmoladas con un fin en el que está involucrado lo sobrenatural, que es el mundo de los muertos, quienes interfieren con los vivos e incluso son deificados en numerosas ocasiones.

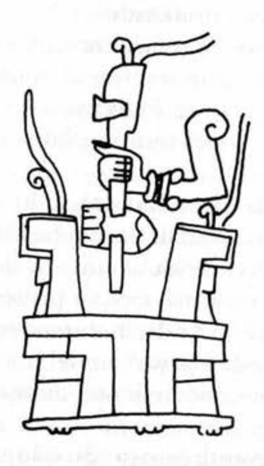
Es evidente que nos enfrentamos a serias dificultades para desarrollar nuestro trabajo dentro del marco teórico propuesto, ya que el

campo de la información se reduce a las fuentes conocidas y a los estudios, análisis y teorías sobre la realidad estructural del mundo precortesiano, que no se han llegado a concretar en una hipótesis general aceptada por todos los investigadores y que proponga una explicación completa, coherente y convincente de lo que fue dicha sociedad; como resultado, hay en la actualidad grandes discrepancias y contradicciones entre los investigadores dedicados a estos estudios.

Primera parte

RELIGIÓN Y SACRIFICIO. CONCEPTOS GENERALES

I. RELIGIÓN Y SACRIFICIO. CONCEPTOS GENERALES



La palabra sacrificio proviene del latín *sacrificium*, voz que a su vez está compuesta de las raíces *sacer*, "sagrado", y *facere*, "hacer"; esto es, "convertir algo en sagrado".

En el uso corriente del español, inglés y francés, el término se refiere también a la ofrenda de algo muy estimado y que puede dedicarse a alguna deidad, a la patria o a alguna persona que se estime más que el *ego*.[1]

La idea básica implícita en el concepto de sacrificio, al margen de su etimología, es el acto de desprenderse de algo que significa mucho para el que lo da, incluso la propia vida o la de un ser querido; pero hay una idea más que encontramos en el concepto de sacrificio: la de abstenerse de algo. Es decir, al desprenderse de algo se da algo que a uno le pertenece, algo de lo que uno va a privarse. Siguiendo este orden de ideas, la abstención puede ser alimentaria, sexual, de cierta actividad, de ciertas relaciones sociales, de indumentaria, etc. A esta

[1] En alemán, el equivalente de sacrificio es *Opfer*, "ofrenda", palabra a la que le antecede el tipo de ofrenda de que se trate, por ejemplo: *Menschen Opfer*, "sacrificio de hombres".

idea de dar agregaríamos que siempre se espera recibir algo a cambio; los sacrificios no se hacen porque sí, sino porque se necesita hacerlos, aunque esa necesidad sea sólo emocional o psicológica. No creemos que exista un sacrificio desinteresado.

Aunque el sacrificio puede ser de carácter religioso o no, nosotros nos referiremos aquí exclusivamente al religioso, es decir, el que implica la presencia de un ser o fuerza sobrenatural, lo que se acerca a la connotación original del término latino, de convertir algo en sagrado.

Consideramos que lo sobrenatural o lo sagrado es un reflejo fantástico de la conciencia social, de la relación de los hombres entre sí y con la naturaleza; es el desdoblamiento del hombre que crea un mundo sobrenatural, irracional, que se pretende domina al mundo real (Hainchelin, pp. 20, 21). Es decir, entenderemos por sobrenatural aquellos aspectos de la vida y situación del hombre que están más allá de nuestra capacidad de conocimiento, aunque para el creyente son parte de su realidad.

Dado que para el creyente lo sagrado o lo sobrenatural es real, las formas que se utilicen para relacionarse con ello o para afectarlo tienen que ser consideradas como reales.

Cabría definir aquí la religión como la creencia en lo sobrenatural.[2] Objetivamente es el conjunto de actos externos a través de los cuales se expresa o manifiesta: ritos, oraciones, etc.; subjetivamente (cognoscitivamente) es el conocimiento y el sentimiento de un

[2] Durkheim (pp. 39-52) parece estar en contra de la palabra sobrenatural, a la que equipara con lo misterioso y extraordinario, lo imprevisto, arguyendo que esta concepción no existía en el hombre primitivo; sin embargo, señala como característica de lo religioso la creencia en lo sagrado y lo profano como cosas opuestas, que difieren en su naturaleza y que llevan al hombre a ver en el mundo dos esferas incompatibles y heterogéneas. Para Hubert y Mauss (1946, p. 27) lo sagrado es el aspecto central de todos los fenómenos religiosos, y aun de los sociales. Godelier (p. 339) menciona que para Marx y Engels la naturaleza y la sociedad revisten espontáneamente formas "fantásticas, místicas", o sea sagradas. Y más adelante cita a Engels (en *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, p. 339), utilizando la palabra "sagrado": "Para poder llegar a las condiciones sociales existentes, había que despojarlas de su carácter sagrado."

Eliade (1959, p. 10) define lo sagrado como lo opuesto a lo profano: "Lo sagrado siempre se manifiesta como una realidad de orden totalmente diferente a las realidades 'naturales'." Es en este sentido en el que nosotros equiparamos lo sagrado con lo sobrenatural.

poder extramundano con el que el hombre se encuentra en relación.[3]

El sacrificio es un rito y, como tal, persigue el mismo fin general que éste, es decir, forma parte de una acción simbólica que se cree capaz de afectar al mundo sobrenatural y reproducir el orden establecido; no es, sin embargo, el único rito mediante el cual se pueda establecer la comunicación con lo sobrenatural; también se puede hacer mediante oraciones, ofrendas o prácticas ascéticas. O. James (ERE, XI, p. L) define el sacrificio como un rito en el curso del cual algo es perdido o destruido, y cuyo objeto es establecer relaciones entre una fuente de fuerza espiritual y otra material que la necesita para su beneficio. Adoptaremos aquí esta definición, a la cual sólo cambiaremos el término "espiritual", que tiene una connotación muy específica, por el de "sobrenatural" o sagrado, que ya hemos aclarado.

El sacrificio puede ser un don o no;[4] y cuando se trata de un don se convierte en ofrenda, porque implica una relación asimétrica del *status;* es decir, el ofrendante se encuentra en una posición inferior a quien recibe la ofrenda, que es un ser sobrenatural dotado de poderes extrahumanos. El sacrificio no es una ofrenda cuando su fin es la repetición de un acontecimiento mítico ni cuando se destina a la cimentación o a la construcción de edificios, ni en el caso de cierto tipo de sacrificios de expiación.

Todo sacrificio implica un acto moral. El máximo sacrificio en este sentido es el de la propia vida, y puede tener un fin social o personal. En el primer caso se ofrenda la vida por el bienestar de otra persona o de la sociedad; su mejor ejemplo, desde luego, sería el sacrificio de Jesucristo para salvar a la humanidad de sus pecados. Por otra parte, el sacrificio de algunos devotos hindúes bajo las ruedas del gigantesco carro de madera que conduce la imagen de Jaganath en Puri, en la India, sería un sacrificio con un fin estrictamente personal, hecho por amor a la deidad o por la esperanza de alcanzar la liberación. En ambos casos se trata del sacrificio máximo, pero sus fines son diferentes.

Todo sacrificio es económico, ya que implica la enajenación de un

[3] Esto correspondería a las dos categorías que Durkheim (p. 51) señala como parte de la religión: creencias y ritos.

[4] A estos sacrificios-don se les llama "honoríficos", diferenciándolos de los "piaculares", en los que el dios demanda la vida de la víctima, generalmente para expiar un pecado. Se incluyen dentro de la clasificación de sacrificios deificatorios los de los "acompañantes de edificios", de los "dioses", suicidios rituales, etc. ("Sacrifice", *Encyclopaedia Britannica,* t. XIX, p. 803).

bien, puesto que el sacrificante pierde algo que enajena en beneficio de lo sobrenatural; pero esta pérdida puede ser de grados y niveles muy diversos, hasta convertirse en un símbolo (sacrificio vicario) o en meras formas de transacción comercial. En este sentido, Radin (p. 179) dice: "Debemos, por lo tanto, esperar que el sacrificio se vea asociado a elementos de las distintas capas de la evolución religiosa del hombre y encontrar motivaciones ideológicas no egoístas, muy mezcladas con las bajas y egoístas y con la explotación económica y burda." Se dan casos en que un padre sacrifica a su hijo para recobrar su propia salud o para obtener riquezas, o sea con fines egoístas, hasta sacrificios en masa con fines políticos, como los de los aztecas.

Puede haber ofrendas-sacrificios del cuerpo de un individuo sin llegar a la destrucción de la vida; por ejemplo, la tan común ofrenda de sangre de los mismos mexicas, o de una falange, o del miembro viril, etcétera.

En algunos casos se considera como sacrificio un ritual en el que la ofrenda no se destruye, aunque en el sacrificio cruento en general, y en el humano en particular, la vida de la víctima tiene que ser destruida, por lo que el sacrificio en este caso equivale a occisión ritual.[5]

Nosotros definiremos el sacrificio humano como la inmolación, la destrucción, por diversos medios, de la vida de un ser humano, a fin de establecer un intercambio de energía con lo sobrenatural para influir en el mundo natural y el sobrenatural y reproducirlos (es lo que algunos investigadores llaman magia);[6] esto se realiza por medio de la aportación de la energía necesaria para que exista un equilibrio adecuado en el cosmos, lo que incluye a la sociedad; de aquí que una de las funciones más importantes del sacrificio, como la de todo ritual, sea la de regular.

[5] Jensen (p. 194) asegura que los llamados sacrificios en los pueblos más antiguos tenían un sentido completamente diferente al del "sacrificio", por lo que sugiere que se les llame "occisiones rituales". Él cree que en estos pueblos cultivadores primitivos el fin de la occisión ritual era recordar la muerte de la deidad *dema* por los demás seres *dema*.

[6] Loisy (cit. por di Nola, p. 660) define el sacrificio como una acción ritual: la destrucción de un objeto sensible dotado de vida o que se supone contiene vida, por medio del cual se ha creído poder influir en las fuerzas invisibles, ya sea para evitar un posible asalto de estas fuerzas, cuando son supuestamente nocivas o dañinas, o bien para procurarles satisfacción y homenajearlas, y así entrar en comunicación y comunión con ellas.

El sacrificio humano debe practicarse frente a la deidad, o en un sitio dedicado a su culto, y realizarlo una persona especializada, acatando una serie de reglas para el acto en sí y para las acciones efectuadas antes y después. El punto es muy importante, porque si no es aceptado por la sociedad, se convierte en crimen.

Sin embargo, puede darse el caso de que, aun cuando la inmolación sea aceptada por un grupo o sector de la población, para la mayor parte se trate de un crimen. Esto sucedió con los sacrificios a Kali que se llevaban a cabo en la India, lo mismo que en las misas negras de Occidente, o en los sacrificios que continúan practicándose esporádicamente en diversos lugares de la India.

Por otra parte, aunque la muerte sea aceptada y sancionada por la comunidad, ésta debe efectuarse con el fin de establecer un intercambio de energía con lo sobrenatural, y no sólo con fines religiosos, como es el caso de las ejecuciones efectuadas por la Inquisición.[7]

La acción principal del rito del sacrificio humano es matar; como dice Girard (p. 51), es una violencia sancionada que se lleva a cabo dentro del campo de lo sagrado.

La muerte, especialmente la de un ser humano, y más aún cuando es violenta, causa inquietud, desasosiego y temor. Al morir un ser, éste abandona el mundo real para entrar en otro, pasa por un estado intermedio[8] convirtiéndose (Turner, pp. 201-202) en un ser de umbral, único, capaz de establecer una comunicación entre los dos mundos. Cuando un ser humano es privado de la vida en ciertas condiciones, sobre todo si son violentas, libera una energía que, manejada adecuadamente, puede ser utilizada para diversos fines. Esta energía, que no es el alma, se puede equiparar al *mana* o al *numen* de los romanos primitivos (Rose, p. 161),[9] que es un flujo, una corriente, un poder que existe en todo el universo. La corriente de energía o *mana* va de la víctima a lo sagrado y de éste a todos los seres, animados e inanimados, principalmente a las plantas y

[7] Aunque Crawley muy acertadamente piensa que el auto de fe fue un sacrificio verdadero de la especie penal, y que toda ejecución o pena capital es una forma más o menos consciente de venganza social (Crawley, p. 840).

[8] Hay ocasiones en que, por determinadas circunstancias, permanecen en ese estado intermedio; por ello es que en muchas partes de Asia oriental y del sureste de Asia se dice que alguien que es asesinado o muerto por un tigre se convierte en fantasma.

[9] "*The Romans, like the Melanesians (and Polynesians) of modern times, believed in a supernatural power or influence which they called* numen, *plural* numina."

los animales que constituyen el alimento normal de los seres humanos.

Lévi-Strauss (p. 36) dice respecto al concepto de *mana:*

> Las diversas concepciones del tipo *mana* son tan frecuentes y están tan extendidas, que convendría preguntarse si no estamos en presencia de una forma de pensamiento universal y permanente que, lejos de caracterizar a determinadas civilizaciones o "estados" arcaicos de la evolución del espíritu humano, sería el resultado de que determinada situación del espíritu humano, al encontrarse en presencia de las cosas, aparezca, por tanto, cada vez que se produce esta situación.

La energía o *mana*[10] existe normalmente en todo el cosmos, pero hay ciertos momentos y existen ciertos seres y objetos que están más cargados de ella. Los dioses la tienen en mayor cantidad que los seres humanos, y algunos de éstos, como los reyes o los sacerdotes, la poseen a su vez en mayor cantidad que los mortales comunes y corrientes.

Los momentos en los cuales se llevan a cabo ceremonias o sacrificios, o cuando sobrevienen crisis, tendrán mayor cantidad de *mana;* lo mismo sucede con los lugares en donde se efectúan ritos o que tienen alguna peculiaridad, como la de estar en alguna encrucijada, en un manantial de agua o en un lugar en donde haya muerto algún personaje importante, etcétera.

Hay un intercambio continuo de *mana* entre el mundo natural y el sobrenatural; ambos se necesitan y se complementan. En la concepción mexica del cosmos esto se ve claramente: los dioses crean al hombre y éste debe alimentarlos a través de la energía; los dioses, a su vez, que son personificaciones de distintos aspectos de la naturaleza, le darán al hombre agua, frutos, riqueza, etcétera.

La forma más obvia de proporcionar energía es mediante el suministro de alimento; por ello se nutre a los dioses tanto en sentido figurado, dejándolos participar de la esencia de la ofrenda, como en forma real, introduciendo sangre de los ofrendados en la boca de los ídolos. El banquete sacrificial tiene esta misma función si en él se come el cuerpo de la víctima.

[10] Girard (p. 48), quien supone que la violencia constituye el núcleo de lo sagrado, parece darle en cierto sentido una acepción o un significado muy semejante al de *mana;* por ejemplo, supone que la violencia causa impureza y contagio ritual, pero también la equipara al desorden. Esto nos haría pensar que la violencia para él es el *mana* en desequilibrio, aunque en ocasiones (p. 138) hable de violencia maléfica y violencia benéfica.

Para que exista armonía debe haber orden en el cosmos y la energía debe estar adecuadamente distribuida. Si por alguna razón ocurre un desequilibrio y sobrevienen crisis que llevan al caos, hay que utilizar los mecanismos adecuados para mantener el orden; una de las formas para mantenerlo es efectuando ritos, entre los que el sacrificio tiene un papel preponderante.

Las crisis que sobrevienen cuando el *mana* está en desequilibrio pueden ser periódicas, cíclicas u ocasionales. Asimismo las hay humanas, personales, sociales y de la naturaleza; todas ellas se encuentran íntimamente relacionadas. El hombre atraviesa en el curso de su vida por varias crisis: nacimiento, pubertad, casamiento, muerte, cambio de *status,* o las que él mismo provoca por violaciones de tabúes. Todas marcan la terminación de cierta etapa para que nazca una nueva. La sociedad atraviesa por crisis durante el tiempo de siembras o de cosechas, durante las guerras, las plagas, en la muerte o la unción de un rey o de un pontífice, por relaciones inadecuadas entre sus miembros, etcétera.

Las crisis de la naturaleza (tierra, sol y agua) también pueden ser periódicas, cíclicas u ocasionales; estas últimas ocurren cuando sobreviene un terremoto, una inundación o alguna calamidad semejante; aquéllas corresponden a los ciclos diarios y anuales del sol, de la luna y de las estrellas, al aparente periodo de fertilidad y esterilidad de la tierra, a la abundancia de las lluvias o a la escasez de éstas.

Los conceptos de sacralización y desacralización se utilizan también para indicar estados de carga energética o *mana* en desequilibrio, cuyo manejo implica un peligro para los hombres comunes y corrientes. Para Girard (p. 389) en el reino de lo sagrado impera la violencia indiferenciada.

Dada la ambivalencia de lo sagrado y lo profano, el pecador y el impuro, el hombre y la sociedad también están cargados de sacralidad, por lo que deben ser desacralizados a fin de que lleven una vida normal.

La culpa es una forma de sacralización; cuando el individuo o la sociedad se sienten culpables de alguna transgresión cometida, son diferentes de lo normal, están "cargados" de *mana*.[11] Para expiar su culpa y volver a un estado de normalidad deben despojarse del exceso

[11] Hvidfeldt (p. 50) dice que la suciedad es *mana* que hace daño y lo sagrado es *mana* cuyos efectos son favorecedores.

de *mana* mediante el sacrificio de expiación o por otros medios. Obviamente, esto se relaciona con lo que dice Marx (Marx y Engels, 1963, p. 37) respecto a que "la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse"; es decir, el hombre y la sociedad crean su propia culpa, de la misma manera que crean su propio dios o sus dioses.

La culpa puede surgir en el cazador-recolector que caza un animal tótem u otro cualquiera; en el pastor que mata un animal de su rebaño para alimentarse; en el campesino que al labrar la tierra cree que la lastima o que daña a los antepasados que viven en ella; en el cultivador que se come las cosechas antes de que maduren; en cualquier hombre que tenga una relación incestuosa real o reprimida; en aquel que desobedece algún mandato divino, aunque sea el de no comer un fruto prohibido, o aun en aquellos que llegan a tener más de lo que permiten los cánones de la comunidad.

Sin embargo, el sentimiento de culpa no es universal ni se encuentra con igual intensidad en todas las sociedades. No puede decirse que todos los grupos humanos primitivos sintieran un temor a la naturaleza que los hiciera creer en dios. Es falsa la idea de que todos los hombres primitivos hayan sido crédulos y piadosos, así como la de que el secularismo sea un producto exclusivo de las ciudades (Douglas, 1970, pp. 36, 37); esto ha sido probado a través de estudios de antropólogos efectuados en varios lugares.

La relación de muchos seres humanos primitivos con la naturaleza no era de temor sino de completa simbiosis con ella. Es muy diferente la actitud de un pigmeo de la selva Ituri a la de un australiano en su desierto. Radin (p. 7) ha dicho que el primer temor del hombre no fue hacia los fenómenos naturales, sino hacia su inseguridad económica. Tampoco se puede decir que todos los cazadores o pastores pensaban o piensan que los animales no hayan sido hechos para ser comidos, por lo que necesitaban la sanción del sacrificio y sólo los mataban en raras ocasiones. En los grupos pastores donde hay explotadores y explotados, en donde existe una gran diferencia en el tamaño del rebaño de unos hombres y otros, los dueños de los grandes rebaños en general tendrían más oportunidad de comer carne que aquellos que tienen rebaños reducidos o que carecen de ellos. En este sentido, la abundancia o escasez de las ofrendas no será el único criterio para que éstas sean apropiadas, y quizá lo más importante sea

su carga simbólica, basada en su importancia económica; por ello el cultivo principal o el animal de crianza de mayor valor es el que generalmente se sacrifica.

Van der Leeuw (p. 340) confiere el centro de acción sacrificial al don mismo, que supuestamente tiene poder,[12] tiene *mana;* por lo tanto, para este autor lo que genera la energía no es la acción de matar o destruir sino la de dar, hecho que inicia una cadena de reacciones entre donantes y receptores. Se podría argüir lo mismo que se dijo respecto del tipo de sacrificio "don utilitario" (como lo ha calificado el mismo Van der Leeuw), que hay varios sacrificios en los cuales el fin principal no es la acción de dar, como en el caso del sacrificio de repetición de un mito.

En el caso específico del sacrificio cruento en general, Turner (pp. 196-208) afirma que en las sociedades primitivas reviste un carácter profiláctico que trata de hacer volver a los miembros del grupo a un estado de *communitas,* pero que en las sociedades complejas, con una estratificación social marcada, la función del sacrificio es sobre todo reguladora, marcadora de términos entre periodos de tiempo y extensiones de espacio. Los elementos del sacrificio, como son el sacrificador, el oficiante, la víctima, el espacio sacralizado, el instrumento del sacrificio, las oraciones correspondientes, etc., están marcados con precisión y su ejecución es muy rígida. Se utilizan las diferentes especies animales y vegetales para señalar las diferencias en la naturaleza, ocasiones y contextos sociales de los sacrificios.

Mary Douglas (1970, p. 91) señala al respecto que las sociedades con un elevado grado de ritualización tienen fuertes lazos comunales y de control social; en ellas la sociedad en conjunto es más importante que el individuo y las relaciones sociales están subordinadas en mayor grado a patrones y papeles públicos. Las instituciones son sacralizadas, las fallas morales se consideran pecados contra la religión, lo que hace que a la economía espiritual de la comunidad se le aplique un cálculo de pérdidas y ganancias.

La función reguladora y estabilizadora del sacrificio, señalada también por Girard (p. 389), parte de que la complejidad y la rigidez rituales están ligadas en definitiva a sociedades urbanas, con clases perfectamente diferenciadas y un Estado centralizador en donde el

[12] Turner (p. 214), al igual que di Nola, llama "poder" a esta energía que según el primer autor se libera de la disolución de lazos sistemáticos y estructurales.

sacerdocio desempeña un papel decisivo, entre otras cosas porque es el que conoce el calendario que regula el ciclo agrícola y el ritual asociado, y porque determina en última instancia cuáles son los momentos de crisis de desajuste de *mana* y cómo superarlos.

En la ciudad es donde se concentran los poderes políticos y religiosos; por ende se construyen en ella los edificios civiles y religiosos, en donde se llevan a cabo los actos y ritos principales, sobre todo los relacionados con el poder central.

La sociedad urbana está formada por grupos diferentes de artesanos, especialistas del conocimiento, administradores civiles y religiosos, comerciantes, etc., que se identifican con las clases, pero que pueden tener características de antiguos grupos quizá clánicos, con un antepasado común, real o mítico, que fue deificado. El dios tutelar del grupo se identifica con ese primer antepasado y así, poco a poco, se disuelve el culto a los antepasados en el culto de la naturaleza.

En la sociedad mexica se pueden ver claramente ejemplificados los tres tipos de sacrificio, que corresponden también a tres etapas históricas que coinciden en el rito sacrificial, a saber: el que ofrenda la comunidad, el de los dioses y el regulador.

Ya hemos mencionado lo que piensa Turner respecto a la función del sacrificio en las comunidades simples, en el sentido de que lo que se persigue es la cohesión, el bienestar de toda la comunidad mediante el sacrificio de una víctima que sin duda era parte de la propia comunidad, tal vez representante del pariente primigenio, y que con su muerte hace que desaparezca toda la violencia contenida en las crisis de la comunidad.

El tótem generalmente es un animal, pero de cualquier manera es el antepasado, el pariente primigenio que, como lo menciona asimismo Hainchelin (p. 106), se metamorfoseó en alguna deidad de la naturaleza.

Es en esta época también cuando aparece el sacrificio del dios. Hainchelin *(ibid.)* sugiere que surgió del sacrificio agrario, el que a su vez surgió del totémico y corresponde al momento en que aparecen los jefes y los reyes (*ibid.*, p. 100).

Cuando la sociedad se vuelve compleja y diferenciada y algunos hombres empiezan a exigir al resto el pago de tributos, piensan que también los dioses exigen tributo para permitir que se pueda controlar la naturaleza; de aquí el sacrificio de los primogénitos y de las primicias.

La etapa de los sacrificios de los dioses corresponde a aquella en que aparecen los jefes y los reyes (Hainchelin, p. 100), representantes del dios, del padre, de la autoridad. A estas sociedades se puede aplicar la tesis de Money-Kyrle (p. 196) de que la culpa y el amor son en gran medida manifestaciones de amor y odio combinados, que fueron determinantes en el modelo de la conducta de los hombres para con los seres de quienes ellos mismos se creían dependientes: los dioses o seres sobrenaturales. Si se relaciona la idea de Money-Kyrle con la de Hainchelin (p. 100), de que los dioses que personificaban ciertas actividades y la naturaleza surgieron cuando aparecieron los jefes y los reyes, que a su vez eran representantes del dios, del padre, de la autoridad, podemos ver cómo los sentimientos de amor y odio combinados con el rechazo de la autoridad no sólo se reflejaban en la actitud hacia los jefes y hacia los gobernantes, sino también hacia los dioses[13] y, desde luego, hacia las imágenes que los representaban. Esta tesis converge con la de Girard en cuanto a que la violencia existente en la sociedad se concentra en la víctima, quien tiene la función de "chivo expiatorio".

En esta sociedad, donde existen todavía los grupos con intereses comunes, es donde perduraron como reminiscencia los sacrificios que tienen como fin unir a los miembros de la comunidad, fundiéndolos al sacrificio profiláctico y regulador manejado por el Estado.

El odio y la violencia dirigidos hacia la autoridad representada por el dios, que a su vez representaba al jefe, fueron canalizados por el grupo dominante hacia las víctimas, de la misma manera que en otras sociedades en las cuales los ajusticiamientos se llevaban a cabo públicamente, actuando los ajusticiados como "chivos expiatorios", o sea que se desviaba hacia sus personas la violencia de la que habla Girard (pp. 20, 21), quien insiste en la idea tomada de Turner y de Lienhardt de que el sacrificio tiene como función una verdadera operación de transferencia colectiva efectuada a través de las víctimas, en quienes concentra las tensiones internas y los rencores, rivalidades, etcétera.

En un Estado centralizado el sacrificio se convierte, con su función reguladora y controladora de la violencia, en un medio de manipulación y de obtención de poder político a través del manejo de la

[13] Hainchelin (p. 104) observó que en muchos pueblos del mundo el súbdito depende tanto del representante del Estado como del dios.

ideología y de las fuerzas sobrenaturales. Esta manera de adquirir poder por medio del sacrificio sólo se puede presentar en sociedades donde hay gran diferenciación y explotación de una clase por otra; en el caso del sacrificio humano en general las víctimas siempre pertenecen a sectores de la población que pueden ser explotados aun dentro del seno de la familia. Girard (p. 26) ya ha hecho notar que las víctimas humanas tienen en común el ser individuos marginados de la sociedad por los que nadie responde y cuya sangre puede ser derramada impunemente.

El sacrificio de los dioses surge y tiene su apogeo cuando el Estado no alcanza todavía una etapa militarista, y aunque el grupo dominante trata, como se ha indicado, de desviar la violencia hacia las víctimas sacrificiales, todavía perduran vestigios de la idea de *communitas* entre los diversos grupos ocupacionales, "clánicos", etcétera.

El banquete sacrificial tuvo mayor importancia religiosa en la época en que eran sólo las imágenes de los dioses las que se sacrificaban a fin de unir a las gentes. Posteriormente, y por medio de manipulaciones ideológicas por parte del Estado, importa más el fin político de obtención de poder cuando las víctimas y los sacrificios en sí se convierten en una forma de competencia entre grupos que luchan por el poder, como en el caso de los guerreros y comerciantes mexicas. Las víctimas humanas llegan incluso a adquirir valor según su utilidad en los requerimientos del sacrificio.

Hay una correlación entre la autoridad política centralizada en el Estado y la existencia de un culto a éste, así como entre un gobierno poderoso y la magnitud de víctimas ofrendadas. En África y en México, mientras más poder tenía el gobierno, más grandioso era el sacrificio; una buena organización en las guerras era imprescindible para obtener un buen número de prisioneros que sacrificar (Loeb, p. 30).

Es importante hacer notar que en estos casos la destrucción de la fuerza de trabajo como consecuencia de la inmolación ritual de un ser humano sólo se explica por las condiciones estructurales de los pueblos en cuestión; mientras que los asirios, por ejemplo, destruyeron masivamente la fuerza de trabajo de los enemigos cautivos, los mexicas practicaban los mismos sacrificios de sus cautivos pero con un fin político-religioso más importante.

En un Estado despótico los sacrificios se convierten en espectáculos de exhibición del poder estatal y llega un momento en que lo sagrado como regenerador de energía desempeña un papel secundario, ce-

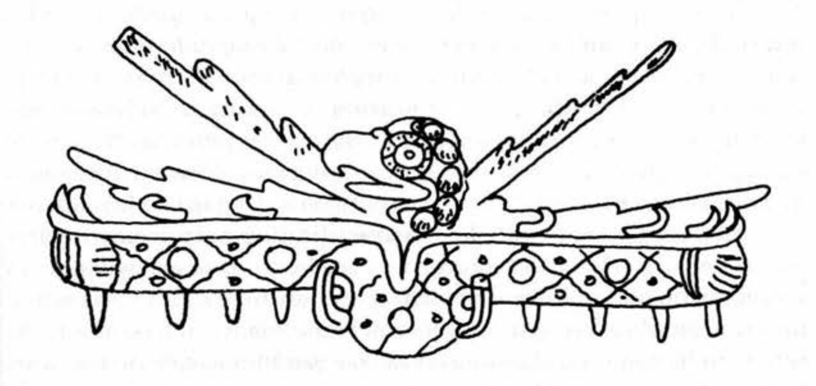
diendo el lugar más importante al papel político del Estado, en donde lo sagrado se maneja como instrumento de represión.

El sacrificio como objeto de concentración y desviación de la violencia y manipulación del poder deja de tener sentido en las sociedades en donde se encuentra un sustituto para los tiempos de crisis, como fueron las inmolaciones de los cristianos en el circo romano o las de los judíos en la segunda Guerra Mundial.

Hemos visto que, de acuerdo con la evolución histórica de las sociedades, el sacrificio puede tener diversos fines dentro del campo de lo social, desde la búsqueda de la unidad y la cohesión de la comunidad y el beneficio de ésta en las sociedades agrarias menos complejas, hasta el objetivo político y de sujeción del Estado en pueblos con una organización social y política muy compleja.

La energía o *mana* que se genera en el momento del sacrificio mediante la muerte de un ser humano se canaliza hacia la reproducción del mundo natural y sobrenatural, pero al mismo tiempo sirve para canalizar los sentimientos ambivalentes de amor y odio o de violencia de la comunidad hacia las víctimas del sacrificio, sobre todo cuando esta manipulación es manejada por el grupo dominante para desviar el sentimiento de violencia en contra de ellos y para consolidar su poder, utilizado a su vez para continuar sojuzgando al pueblo.

II. DISTRIBUCIÓN HISTÓRICO-GEOGRÁFICA DEL SACRIFICIO HUMANO



EL SACRIFICIO humano tuvo características muy especiales entre los mexicas, quienes hicieron que rebasara el ámbito meramente religioso para situarlo también en el político. Para tener una idea de lo que fue en otras partes del mundo y situar mejor el de los mexicas, presentamos un panorama histórico mundial de este rito. A pesar de que la costumbre de matar ritualmente a seres humanos ha estado bastante extendida en el mundo, no ha sido un fenómeno universal: muchos pueblos nunca lo han practicado, otros sólo en forma esporádica y otros más en forma frecuente o institucionalizada.

Debe recordarse que se habla de la muerte ritual de un ser humano que sirve para establecer un vínculo con lo sobrenatural; no es simplemente la ejecución de criminales o cautivos, o las masacres de seres humanos en guerras, escaramuzas, o por venganzas, ni siquiera un linchamiento que puede posteriormente convertirse en el acto primigenio que da lugar a un verdadero sacrificio. Muchas veces es difícil hacer la distinción exacta de cuándo se trata de una u otra cosa, sobre todo si la muerte misma o el cadáver o los trofeos que de él se obtienen involucran rituales para diversos fines. Por ejemplo, la práctica de cortar cabezas puede o no ser un sacrificio. Lo es cuando

se ofrece la muerte a una deidad. No lo es cuando se trata simplemente de obtener un trofeo, aunque en ocasiones estas cacerías de cabezas pueden tener como fin traer la fertilidad a la aldea. Aquí hay un campo confuso que se traslapa.

La terrible práctica del *scalping* o quitar el cuero cabelludo de los indios de Norteamérica también parece no haber tenido fines rituales, pues se buscaba la obtención de simples trofeos de guerra que se podían convertir en fetiches o amuletos, los cuales indudablemente estaban cargados de *mana*. De igual manera estas prácticas de muerte y tortura, según lo leemos en las descripciones, no parecen haber sido sacrificios sino más bien actos de castigo o de venganza. Hay muchas ocasiones en que los criminales eran sacrificados, pero la mayor parte de las veces se hace una diferencia total entre una ejecución y un sacrificio; por ejemplo los adúlteros que eran apedreados hasta morir no eran sacrificados. Así, los ejemplos que hemos seleccionado de sacrificio humano en el mundo no se ocuparán más que de los casos en los que pensamos se trata efectivamente de un medio de ofrenda o de comunicación con lo sobrenatural. Por ello no nos ocuparemos aquí de los suicidios espectaculares como el *sepuku* japonés, ni siquiera del *sati* de la India, en el que la muerte –suicidio obligado– era más bien un acto social.

Hubert y Mauss opinan que el sacrificio no es un rito primario, sino un producto tardío de la evolución religiosa debido a que posee un mecanismo complicado. Según ellos, los hombres deben tener una concepción más precisa y más personificada de los seres sobrenaturales a los que van a ofrecer el sacrificio; deben llegar a la idea de que a los seres sobrenaturales les complace la muerte de alguno de los miembros de la comunidad o de que tales seres sobrenaturales gustan y necesitan de la carne y de la sangre humana; por ello es muy posible que la antropofagia y el sacrificio humano aparecieran más o menos simultáneamente, sólo que aquélla precediendo a éste.

Según Radin, el dolor se podría asociar con cierta etapa de la formación sacerdotal y con la formación de la idea del mal, de los demonios y de las fuerzas sobrenaturales, dentro de la evolución de los pueblos. De ahí infería que en cierto momento de la evolución histórica se pensó que a los dioses les complacía el dolor humano.

Aunque se han encontrado restos de individuos que aparentemente fueron muertos por sus congéneres en el Paleolítico, los indicios encontrados no señalan que hubiesen sido sacrificados, sino

más bien que fueron muertos con fines canibalescos. Desde luego no se puede afirmar categóricamente cuáles fueron los verdaderos objetivos de matarlos, pero sí conjeturar que no fueron sacrificios, ya que los pueblos más primitivos que se conocen, los cazadores-recolectores, hasta donde se sabe jamás practicaron sacrificios humanos.

Lanternari (cit. por di Nola, p. 672) dice que el sacrificio humano es un producto histórico cultural de los pueblos cultivadores, y que el sacrificio sangriento de los animales lo es de los pastores. No hay duda de que la mayor incidencia de sacrificios humanos ocurrió entre los pueblos horticultores y agricultores, sin que se pueda afirmar que no haya existido entre los pastores, pero desde luego en menor cantidad.

Como se puede ver en los ejemplos que hemos recopilado, relativos al sacrificio humano en el mundo a través de la historia –los cuales son heterogéneos en cuanto a su descripción–, pocos pueblos practicaron el sacrificio humano en masa, aunque hayan tenido otras formas de acabar con sus enemigos. Los sacrificios más comunes parecen haber sido los que se hacían para acompañar a los muertos importantes, y los sacrificios de fundación.

La arqueología ha encontrado relativamente escasas pruebas del sacrificio humano; las diversas fuentes documentales nos ofrecen mayores datos al respecto. Los ejemplos de sacrificio humano que hemos registrado están agrupados más o menos por continentes. Empezamos con Asia occidental, en la que hemos incluido a Egipto, ya que, aun cuando se encuentre en África del norte, tiene más semejanzas con Mesopotamia, Palestina, etc., que con las culturas del África negra.

Después continuaremos con Asia del sur, o sea la península indostánica, el Asia oriental y el sureste de Asia; de ahí seguiremos con Europa, luego con el África negra y por último con América.

Egipto y Asia occidental

Posiblemente el sacrificio humano en Egipto y Asia occidental tuvo importancia cuando fueron habitados por pueblos aldeanos; pero desde el año 3000 a. C., cuando estas culturas aldeanas se hicieron más complejas, el sacrificio, salvo algunos casos, casi desapareció.

En Egipto, Mesopotamia y Persia se mencionan poco los sacrificios humanos. Herodoto (p. 59) dice que si los egipcios eran tan estrictos

respecto a los animales que les era permitido sacrificar, "¿cómo se puede creer que sacrifiquen hombres?". Sin embargo, otro griego, Diodorus Sicus (cit. en Macalister, 1920*a*, p. 862), habla de extranjeros de pelo rojo que eran sacrificados en la tumba de Osiris, y Manetho habla de sacrificios que se efectuaban en honor de Hera en la Heliópolis. Frazer tomó de una reconstrucción de Petrie (cit. en Money-Kyrle, p. 86) todo el proceso del sacrificio del rey sacerdote, que era ejecutado cuando llegaba a cierta edad para que no perdiera su energía, y a partir de ahí elaboró toda su teoría del asesinato del dios-espíritu de la vegetación. Sin embargo no se ha podido encontrar ninguna fuente auténtica que confirme las concepciones de Frazer.

También respecto a Egipto, el mismo Money-Kyrle (p. 87) concluye con Frazer "que las víctimas fueron alguna vez muertas, desmembradas y esparcidas alrededor personificando a Osiris; y que los toros y los bueyes, los hombres de pelo rojo y los mismos reyes de Egipto, murieron representando este papel". Desde luego no hay prueba alguna de que tales sacrificios hayan sido reales; los relatos de un viajero griego sobre unos hombres de pelo rojo a los que mataban no son suficientes.

Davies (pp. 35-36) hace referencia a varias representaciones y a menciones de tortura y sacrificio que no nos suenan muy convincentes; por ejemplo dice que en el *Libro de las puertas* se habla de que "los enemigos de Osiris que deben ser quemados", que son mostrados con sus brazos atados en la espalda, como para causarles un dolor intenso, estaban condenados a recibir en su cara el fuego que la serpiente Khari está a punto de escupirles.

Por otra parte, es muy posible que Egipto no haya escapado a la costumbre prácticamente universal, sobre todo de las sociedades altamente estratificadas, de que se sacrificaran personas para acompañar a los muertos, y los restos arqueológicos muestran que en la cámara mortuoria de una princesa de la dinastía XI se encontró el cuerpo de una mujer que aparentemente había sido sacrificada para que la acompañara; asimismo en la tumba del rey Amenhotep II, de la dinastía VIII, se encontraron los cuerpos de dos mujeres. Se ha pensado que las figurillas de cerámica llamadas *shabti*, que eran colocadas en grandes cantidades en todas las tumbas, son los sustitutos de las víctimas humanas (Davies, p. 57).

También se han encontrado restos de cuerpos asociados con sacrificios de fundación.

En Ur, en Mesopotamia, Wooley encontró 16 tumbas reales, cuyas fechas las remontan a 3000 o 3500 a. C. En todas ellas había hombres y mujeres que habían sido sacrificados para acompañar a sus soberanos. De estas tumbas, la más famosa es la del rey Abar-gi y la reina Shubal, con los que fueron enterrados, además de grandes cantidades de tesoros, 80 hombres y mujeres. No se sabe si la reina misma fue una de las acompañantes del rey a la otra vida, o si murió posteriormente y fue enterrada con su séquito. Aparentemente los acompañantes habían tomado veneno antes de ser enterrados. Es curioso que los textos mesopotámicos no mencionen nunca los sacrificios humanos ni estos ritos funerarios en los que se inmolaba a tantas personas para acompañar a los muertos reales.

Es posible que los asirios, pueblo sumamente sanguinario que masacró poblaciones enteras, efectuara sacrificios humanos; sin embargo, no hay registro de ello. Pero sí los hay de otros pueblos semitas; por ejemplo se han encontrado restos humanos de niños y de jóvenes que aparentemente fueron inmolados en Meggido y en Jericó,[1] al igual que en Gezer (Macalister 1929*a*, p. 883). Los cananeos (Moscati, p. 116), los arameos (*ibid.*, p. 172), los fenicios y los hebreos lo practicaban con bastante frecuencia. Entre los cananeos los sacrificios se practicaban en las grandes calamidades públicas y las víctimas eran prisioneros o niños de la comunidad, los cuales eran quemados en una gran hoguera en honor a Baal o Moloch. En épocas más remotas, para propiciar a Yahvé, entre los hebreos se sacrificaba al primogénito tanto de los hombres como de los animales (Kellet, pp. 32, 33, 44). Recuérdese al efecto el pasaje de la Biblia en el que Abraham estuvo a punto de sacrificar a su hijo Isaac.

Hiel "reconstruyó" Jericó sobre el sacrificio de sus hijos (Leger, p. 864); Jefté ofreció a su hija después de obtener una victoria sobre los amonitas (Jueces, 11:34). David, para aplacar la ira de Yahvé, sacrificó a siete parientes de Saúl (Kellet, pp. 33, 34; Uchmany, p. 18). Aparentemente hubo una época en que el sacrificio de infantes "pasados por el fuego", en un altar especial llamado *tophet*, fue muy común entre los hebreos, lo cual fue sumamente condenado por los profetas.

Este sacrificio, que era ampliamente practicado por los cananitas, sobrevivió entre los cartagineses, entre quienes es bien conocida la

[1] Mellart (p. 37) menciona que se encontraron restos de niños que tal vez fueron sacrificados en el Jericó neolítico (*ca.* milenio VII a. C.).

inmolación, en 310 a. C., de quinientos niños de familias nobles creyendo que con esto evitarían ser derrotados por Agatocle en Siracusa, pues creían haber pecado de negligencia hacia sus dioses, ya que habían sacrificado niños esclavos en lugar de hijos de nobles. Los arqueólogos han descubierto el lugar en donde se efectuaban estos sacrificios por medio del fuego.

Los árabes en ocasiones también sacrificaron seres humanos: por ejemplo los sarracenos, los mismos a los que posteriormente estudió Robertson Smith, inmolaban jóvenes en honor a la estrella matutina.

Hasta donde sabemos en Persia no hay prueba de sacrificios humanos. Herodoto (p. 21) menciona que los *magi* (sacerdotes persas) sacrificaban todo tipo de animales, menos hombres y perros, por lo que podemos estar casi seguros de que, a pesar de la crueldad que los persas mostraron en muchas ocasiones contra sus prisioneros, no efectuaban sacrificios humanos.

Los escitas, pueblo que extendió sus dominios desde Europa hasta las estepas de Asia, sacrificaban –según cuenta Herodoto (pp. 134, 135)– a uno de cada cien prisioneros, cortándole la cabeza; recogían su sangre en una vasija y después la arrojaban sobre una cimitarra que tenían colocada sobre una plataforma de varas construida *ex profeso*. El destino de los demás prisioneros era la muerte o la esclavitud, privándolos previamente de la vista *(ibid.)*. Además, cuando moría un rey, lo embalsamaban y alrededor de su cuerpo colocaban los cadáveres de sus servidores más allegados, y sobre ellos construían una tumba-montículo. Al año seleccionaban a 50 de los jóvenes guerreros más valientes y, junto con sus caballos, los estrangulaban, colocándolos como guardianes alrededor de la tumba. Se han encontrado tumbas en el Dniepr, maravillosamente bien conservadas, dentro de las cuales estaban los restos del rey y de sus acompañantes (Phillips, pp. 70-76).

India

En la India se practicó mayor número de sacrificios de los que normalmente se admite, sobre todo al tratarse de una cultura que tiene fama de abogar por la no violencia. Davies quizá se va al otro extremo al afirmar que "para inventar formas extrañas de ofrecer hombres a sus dioses, los indios mostraron una inventiva rara en otros lugares" (p. 73); señala que aún durante el gobierno británico se continuaron

efectuando sacrificios en diversas partes, que de alguna manera fueron registrados e incluso algunos de los funcionarios ingleses llevaron una estadística de las cantidades. Cabe agregar que no es muy raro leer en los periódicos de la India que algún niño o algún joven fue sacrificado, aún en la actualidad, para pedir lluvia o en algún rito tántrico.

En realidad en la India se practicaron los mismos tipos de sacrificios que en otras partes del mundo, pero quizá tuvieron un peso especial los efectuados para el beneficio personal, que generalmente era del rey pero que podía ser prácticamente de cualquier otro individuo. Este tipo de sacrificio lo encontramos desde la época védica.

Cabe mencionar que de acuerdo con los mitos registrados en los Vedas, el mundo se creó a través del sacrificio del ser primigenio o Purusha: los dioses se reunieron, colocaron a Purusha sobre el pasto sacrificial y, rociándolo con agua sagrada, lo inmolaron: su cuerpo se convirtió en los elementos, las plantas, los animales y los cuatro órdenes sociales, o sea las castas. Este sacrificio primigenio sirvió de modelo a los sacrificios posteriores y tuvo como fin la organización y el funcionamiento adecuado del mundo y de la sociedad humana (De Bary, pp. 15-17).

En Vedas posteriores, como el Yajur Veda Blanco, se dan las instrucciones para llevar a cabo el famoso *ashvameda* o sacrificio del caballo, que se realizaba sólo cuando el monarca decidía demostrar su supremacía sobre los reinos vecinos. Uno de los requisitos para realizar este importante ritual era la inmolación de once seres humanos y once vacas estériles. También en el Vajasenaya Samhita, del mismo Veda, y en el Taittiriya Brahmana, así como en el Satapatha Brahmana, se hace mención específica de la manera en que se debería efectuar el sacrificio humano, cuyo fin era lograr la supremacía sobre el resto de los seres humanos. Se iniciaba con los versos adecuados a la consagración de las víctimas, que debían tener una característica común con la deidad a quien se ofrendaban: un sacerdote si era para Brahma, un músico para la deidad de la música, etc. (Gait, p. 5; Mitra, pp. 95, 96).

Por otra parte, en el Kalika Purana se dan instrucciones precisas de los pasos que se tienen que seguir para ofrendar seres humanos a la diosa Chandika, posiblemente con el fin de obtener poder, como parte de algunos ritos tántricos.

Es también a la diosa Kali a la que ofrendaban innumerable cantidad de seres humanos, especialmente los thugs, esa secta que

proliferó y asoló sobre todo el oriente de la India, durante los siglos XVII, XVIII y XIX. Como es bien sabido, los thugs mataban a sus víctimas estrangulándolas con un pañuelo especial.

Aparte de estos sacrificios, fue bastante común en la India el sacrificio del primogénito como un medio para obtener más progenie, o para que el padre se curase de algún mal. Como ejemplo de ello está entre otras la leyenda de Senahsepa del Rig Veda, en la que se relata que un rey prometió sacrificar en honor de Varuna a su primogénito si lo bendecía posteriormente con más descendencia; también eran sacrificados niños humildes para que la esposa de un hombre poderoso pudiera concebir.

De igual manera eran sacrificados niños para evitar hambrunas y sequía y para asegurar la fortaleza de los cimientos de los edificios. Todavía cuando se construyó la presa del Dhakra Nangal en el Punjab, hacia finales de la década de 1950, se rumoraba que, para que no se cuarteara, se habían enterrado muchos niños entre el cemento.

También era frecuente en la India el autosacrificio, en el que la víctima, transida de emoción o poseída por la deidad, se autoinmolaba. Uno de estos casos era cuando pasaba el gran carro ceremonial de Jaganath en Puri y algunos devotos se arrojaban bajo las ruedas del enorme carro, o se ofrecían como víctimas para la diosa Kali, y colocados en una plataforma eran degollados a una señal de la mano de la propia víctima. La cabeza era colocada en un plato frente a la diosa. Se dice que cuando en 1832 un raja o reyezuelo de la India ya no encontró víctimas voluntarias, se robó a gente del estado vecino, y como castigo su reino fue anexado a la Corona británica. También para la diosa Kali se ofrecían en Assam voluntarios, llamados *bhogis*, los cuales antes de que llegara la fiesta de la diosa eran cargados de favores. Después de ser degollados se colocaban sus cabezas en platos frente a la diosa. En 1565 el raja Nara Narayana sacrificó 140 hombres. La ofrenda de cocos a las deidades toma el lugar de la cabeza de las víctimas.

Un sacrificio que ha recibido mucha atención es el que llevaban a cabo los khonds, uno de los grupos "tribales" que habitaban en el estado de Orissa. En éste el *meriah*, nombre que recibía la víctima, era generalmente comprado u ofrecido por los padres desde la infancia. Se le criaba y cuidaba por un tiempo bastante largo, tratándolo con deferencia hasta que llegaba la hora del sacrificio, que se efectuaba poco antes de la siembra. El día previo a la inmolación se ataba la víctima al poste donde sería ejecutada y se le decía que su muerte era

por el bien de la comunidad. Hay dos versiones acerca de cómo se le daba muerte: una de ellas era que se le golpeaba con una de las enormes pulseras de metal que usan los khonds, o por estrangulación, y la otra es que era despedazada viva por la multitud. Según la primera versión, después de muerto el *meriah* el sacerdote le hincaba el hacha y la multitud intentaba cortarle un pedazo de carne sin tocar la cabeza o los intestinos. Los pedazos de carne se llevaban a los campos que iban a ser cultivados; el resto del cuerpo se incineraba al día siguiente, al lado de un carnero, y las cenizas se esparcían por todo el campo de cultivo. Se han recogido en el estado de Orissa (Mahapatra, p. 74) varios versos o *slokas* que se recitaban en diversos momentos del sacrificio. El fragmento que se cita a continuación es el que corresponde al momento en que el sacerdote iniciaba el corte con el hacha.

Aquí sacrificamos al enemigo
Aquí sacrificamos al *meriah*,
los dioses comen este sacrificio.
Así el enemigo es adorado:
que no haya pérdidas colectivas
que no entren los tigres.
Los dioses necesitan muchos cohechos,
Muchas ofrendas,
que no haya selvas oscuras
que no haya calamidades
que todo sea felicidad
que vivamos en paz.

El *sati* o inmolación de la viuda en la pira del marido difunto no lo consideramos un sacrificio propiamente, sino un acto de tipo más social y moral que religioso, por lo menos en la forma en que es descrito por las fuentes.

Asia oriental

China

Creel (p. 205) hace mención del ideograma *fa* que aparecía en los huesos oráculos, sobre todo de la dinastía Shang (1523-1028 a. C.), y que según él significaba sacrificar a un ser humano.

Pero lo más común en China antigua fue el sacrificio de acompañantes de los muertos, lo que se practicó sobre todo en las dinastías Shang, Chou y Ching, pero aparentemente continuó efectuándose hasta la dinastía Ming (siglo XIV).



Ideograma *fa*

La mayor parte de las víctimas eran degolladas con un hacha especial. Según Creel (p. 213), durante la dinastía Shang estas víctimas eran llamadas Ch'iang, que era el nombre dado a los bárbaros del norte que criaban carneros. Se hacían expediciones especiales para cautivar a estos pastores que luego eran inmolados en las tumbas.

Las tumbas más famosas son las que se hallaron en la provincia de Hunan, 200 millas al sur de Beijing, pertenecientes a la dinastía Shang.

Recientemente en la provincia de Shanxi se encontró la tumba de un príncipe de Chin, quien vivió entre 577 y 537 a. C., en el último periodo de primavera y otoño. Se encontraron en total 186 cadáveres que acompañaron al del príncipe al otro mundo. Este número de acompañantes es más o menos semejante al que menciona el historiador Tzu Ma Chien, quien dice que cuando murió el sobrino del emperador Wu, del estado de Chin, lo acompañaron en su muerte 177 personas.

Sacrificios de otra índole, de ofrecimiento o de propiciación a los dioses, fueron raros y eran vistos con reprobación por los chinos Han[2] ortodoxos; a ello se debe que los que hubo durante la dinastía Chou[3] fueran registrados. Por ejemplo, en los *Anales de primavera y otoño* se

[2] Han se nombra a los chinos propiamente dichos, los que tenían la tradición más antigua. La dinastía Han cubre desde 202 a. C. hasta 220 d. C.

[3] *Ca.* 422-249 a. C. Esta dinastía china estaba dividida en feudos que luchaban entre sí y contra los invasores bárbaros del norte.

hace constar que alrededor del año 639 a. C. el duque de Sung, que no era totalmente Han, sacrificó en el altar de la tierra al vizconde T'sang en lugar de un animal, lo cual tenía el fin de atemorizar a las tribus del oriente. También en lugar de un animal fue sacrificado un heredero del estado de Tsai, después de ser vencidos por otro estado. El *Tsao Chuan*, una crónica muy antigua, dice: "En el séptimo mes P'in Tzu invadió Chin y tomó Keng. Sacrificó a sus cautivos por primera vez ofreciendo seres humanos en el altar Po She" (Creel, pp. 207-209).

Los pueblos vecinos de los Han sí continuaron efectuando algunos sacrificios humanos en épocas más tardías; así, se dice que alrededor de 1121-1130 los invasores kin sacrificaron a doce prisioneros extrayéndoles el corazón.

También hubo sacrificios de fundación desde épocas muy tempranas y existe asimismo una mención de otro tipo de sacrificio que no es el de cautivos; se trata de una joven que se ofrendaba al río (Dyer Hall, pp. 846, 847).

La relativamente poca importancia de los sacrificios humanos en la religión china como ofrenda a las deidades se hace patente en que los pocos que se efectuaron fueron registrados por los anales chinos que hemos mencionado. Por otra parte, la importancia del culto a los antepasados se muestra también en la frecuencia de los sacrificios de acompañantes de los muertos.

Japón

En Japón hubo sobre todo sacrificios de fundación y para acompañar a los grandes señores. Había incluso un nombre: *hito bashira*, "pilares humanos", para designar a las víctimas que eran enterradas vivas para dar fuerza a los edificios, como castillos o puentes. La costumbre de enterrar vivos a hombres y mujeres para acompañar al muerto parece que cesó después del año 2 a. C., cuando el emperador prohibió esta costumbre al sentir pena por los gritos de desesperación de los miembros de su vasto séquito que habían sido enterrados vivos en el funeral de su hermano. Después de esto se pusieron en las tumbas estatuillas de barro en lugar de las víctimas humanas. Éste fue seguramente el origen de las *haniwa*.

SURESTE DE ASIA

En las culturas aldeanas del sureste de Asia era práctica generalizada la caza de cabezas. El sacrificio humano propiamente dicho se practicaba en forma esporádica, por ejemplo entre los bagobo de Filipinas, que inmolaban anualmente a un anciano decrépito, en honor de las deidades patronas de los guerreros, para asegurarse éxitos en la guerra (Fay Cooper, pp. 192, 193), o entre los dayaks, que sacrificaban esclavos para acompañar al cadáver de un hombre importante, y se suponía que en el otro mundo continuaba siendo esclavo del hombre por quien había sido asesinado. El método de terminar con su vida podía ser rápido, por medio de un garrotazo en la cabeza, o lento, amarrando a la víctima a un poste y picándola con agujas de bambú. Estos sacrificios también tenían un fin de purificación para la comunidad (Davies, pp. 174, 175). Solamente en el reino de Arakan, al occidente de Birmania, se efectuaron sacrificios masivos en ritos destinados a la obtención de poder y de la inmortalidad del rey.

POLINESIA, MICRONESIA Y MELANESIA

Los habitantes de las islas Fidji son de los más connotados caníbales, pero también efectuaban sacrificios humanos y se caracterizaron por las torturas que se hacían a las víctimas. Se dice que en los mismos banquetes caníbales ciertas partes del cuerpo eran ofrecidas a los dioses. Además se llevaban a cabo sacrificios de los servidores del monarca para que le sirvieran de estera en su tumba y frecuentemente también sus esposas eran estranguladas cuando el rey agonizaba. Asimismo se mataba gente para usarla como cimiento de las casas de los jefes o de los templos.

En un gran número de las islas de Polinesia se practicaba el canibalismo y el sacrificio humano; en casi todas había sacrificios para acompañar al rey al otro mundo cuando moría. Dice Davies (p. 184) que los dioses polinesios tenían un gusto especial por los sacrificios de niños y que en muchos de los sacrificios la víctima humana era tratada como un gran pez.

En Tahití el sacrificio humano era prerrogativa exclusiva del rey; los motivos para llevarlo a cabo podían ser la investidura de un jefe, su muerte, el inicio de una campaña guerrera o de paz, la dedicación

de un templo al dios Oro, el lanzamiento al agua de una canoa dedicada a éste o la fiesta del dios (Davies, pp. 188-189). También en Hawaii los sacrificios humanos eran llevados a cabo por los reyes, especialmente para su dios dinástico Kukailimoku, que también era dios de la guerra; por lo tanto se le hacían sacrificios para obtener éxito en las batallas. Se sacrificaban hombres cuando el rey estaba enfermo o cuando moría, para la construcción de canoas reales y para su lanzamiento al mar.

Entre los maorís de Nueva Guinea, que eran voraces caníbales, se llevaban a cabo sacrificios humanos con los mismos propósitos que los mencionados arriba: acompañantes de los muertos reales, construcción de templos o casas nuevas y ofrecimiento del jefe, y aun de sus propios hijos, para ganar una guerra (*ibid.*, pp. 195,197).

Europa

Creta y Grecia

Se ha interpretado la leyenda del minotauro de Creta como un antiguo rito en el que se ofrecían víctimas a ese animal mítico. Incluso se encontraron huesos humanos en el antiguo laberinto que parecen corroborar esa hipótesis. Recientemente los esposos Sakellarakis, en una excavación arqueológica, hicieron un descubrimiento que prueba la práctica del sacrificio humano en Creta. En Anesmopilia, cerca de Knossos, se encontraron los restos de un joven de 18 años que había sido sacrificado por desangramiento, cortándole la carótida. El joven fue colocado sobre una mesa-altar, de costado y con las piernas dobladas, tal vez después de haber sido drogado o convencido de la necesidad de su inmolación (Sakellarakis, pp. 219-22).

En las leyendas de Zeus se cuenta que Licaón sacrificó a su propio hijo y después se lo comió con Zeus. Ante estos relatos, Ifigenia, la sacerdotisa de Artemisa, exclamó horrorizada: "Juzgo increíble que en sus festines Tieste hiciera nefanda ofrenda a los dioses con carne de su hijo y los dioses lo recibieran gratos" (Eurípides, p. 296).

Aquiles sacrificó en el funeral de Patroclo, además de cuatro caballos y dos perros, a 12 prisioneros troyanos. Además Polixena, la hermana de Héctor, fue inmolada ante la tumba de Aquiles para que quedara "al servicio de su tumba" (Eurípides, p. 274).

Restos arqueológicos encontrados en Pylos (*ca.* 1400 a. C.) menc nan a 13 dioses y diosas, entre los que se incluyen a Zeus, He Hermes y Poseidón, a los que se les ofrecen 13 vasijas de oro, adem de un hombre a cada dios y una mujer a cada diosa, comprobando que dicen las leyendas y las tragedias.

Hay dos versiones del sacrificio de Ifigenia. Ambas coinciden que su padre Agamenón intentó inmolarla en Aulis para provocar q soplara el viento y que se acabara con la calma chicha que impe que sus barcos salieran del puerto hacia Troya; según una versión joven fue inmolada, según la otra, cuando estaba a punto de que matara su padre, Artemisa, la diosa, la salvó y se la llevó como sacerdotisa a Tauris; ahí se la destinó, a su vez, a sacrificar con ofrenda a la diosa a los extranjeros que llegaran a ese lugar. No e ella la que blandía el cuchillo para matar a las víctimas, sino la que purificaba vertiéndoles agua lustral, acción aparentemente indispe sable para efectuar los sacrificios humanos. Parece que esta mane de sacrificar en Tauris fue modificada más tarde cuando "el sacerd punce la cerviz de un hombre y haga que brote sangre; ésa es la for ritual de honrar a Artemisa y ella quedará satisfecha" (*ibid.*, p. 312

Tiresias, el oráculo ciego, ordenó a Creón que sacrificara a su hi Meneceo para calmar a la diosa Ares, quien pretendía destruir Teb

> Fruto por fruto, la tierra recibe; por sangre
> derramada debe recibir sangre humana. Así será
> benévola esta tierra que hizo brotar de su seno
> para nosotros aquella mies de espartanos de
> capacetes de oro [*Las fenicias, ibid.*, p. 395].

Creón no se atrevió a matar a su hijo y le pidió que huyera, pero mismo Meneceo se inmoló en aras de la ciudad.

Plutarco relata que Temístocles fue obligado a ofrendar a Dionis a tres cautivos persas para asegurarse la victoria de Salamis (480 a. y, además, que un oráculo ordenó el sacrificio de un ser humano pa evitar que cayera la plaga sobre Atenas en el siglo VII a. C.

Otro de los sacrificios que posiblemente se practicaba en Gre era el de las mujeres devotas a Dionisio, que poseídas por el di destrozaban a la víctima viva, con las manos y los dientes (Eurípid *Bacantes*).

Además de los sacrificios que se ofrecían a los héroes muertos,

interesante notar cuántos sacrificios se dedicaban a las diosas, que, por lo que se ve, fuera del mundo americano, eran las más sedientas de sangre.

Los *pharmakoi* eran otro tipo de víctimas, las que desempeñaban el papel de chivo expiatorio. Eran parias de la sociedad, conservados para ser utilizados en caso de que algún tipo de desgracia, como una plaga o una hambruna, amenazara la ciudad. También eran usados en el ritual de la Thargelia que se celebraba en medio del verano en Atenas; entonces dos de estos hombres eran exhibidos por la ciudad, como para que absorbieran las impurezas de todos, y después eran arrojados fuera de la ciudad y apedreados hasta la muerte (Davies, p. 55).

Roma

Davies argumenta que el mismo hecho de que los romanos dictaran leyes en contra de la práctica del sacrificio humano demuestra que éste existía, y cita algunos ejemplos. Entre ellos, durante la guerra de Cartago en 216 a. C. los romanos enterraron vivos a un hombre y una mujer enemigos.

En 414 Octaviano sacrificó 300 hombres en el altar del deificado Julio César.

Puhvel (p. 355) clasifica a su vez una instancia de inmolación de varios hombres como una variedad de sacrificio de animales, lo cual ocurre en varias partes del mundo:

> Según Dio Cassius, en 46 a. C. César mandó matar ritualmente en el Campo de Marte a dos instigadores de la insurreción y sus cabezas fueron llevadas a Regia, el cuartel general pontificio, en una réplica cercana al rito de Equus de octubre, que es la contraparte romana del *ashvameda* védico.

Se ha planteado también que los sacrificios gladiatorios tenían un origen sacrificial, especialmente para honrar a los muertos.

Davies menciona la leyenda del sacerdote o rey de Nemi, santuario dedicado a la diosa Diana, el cual era asesinado por un nuevo candidato al puesto, y agrega que frecuentemente los transgresores eran ofrecidos al dios contra el que habían pecado; por ejemplo, los ladrones de trigo eran colgados y ofrecidos a Ares.

Celtas

Entre los pueblos europeos que practicaron ciertos tipos de sacrificio humanos destacan los celtas y los teutones. De los relatos romanos s ha obtenido la mayor parte de los datos acerca de la religión y lo sacrificios de los celtas. Generalmente las víctimas eran criminales cautivos de guerra, pero, si faltaban éstos, echaban mano de algú miembro de la comunidad. El fin del sacrificio era una promesa o u voto que se hacía para conjurar algún peligro que amenazara al ofre dante; se creía que los dioses sólo se podían aplacar si se les ofrec una vida humana. El sacrificio consistía en encerrar a la víctima dent de una jaula de varas y prenderle fuego, o en colgarla de un árb (Anwyl y Mac Culloch, p. 11).

Teutones

Los teutones efectuaban sacrificios periódicos, y en tiempos de ha bre o de gran peligro, cuando la gravedad del caso lo ameritab sacrificaban niños e incluso al mismo rey. En Upsala, cada nueve añ hacían sacrificios expiatorios en honor del dios de la fertilidad, en que inmolaban gran cantidad de animales y de seres humanos. Sol sacrificar a Odín niños de familias conocidas, así como a otras pe nas. A los prisioneros de guerra también los sacrificaban, ofrend dolos al dios que les había otorgado la victoria (Youngert, p. 39).

ÁFRICA

Davies cita varios lugares en África donde se llevaban a cabo sacrifi de los reyes que perdían su potencia o que gobernaban cierto núm de años; por ejemplo entre los shilluk de Sudán del sur, en Á occidental, y entre los tukun, entre quienes se permitía al rey gobe por siete años; en lo que es ahora Zimbabwe el rey era condena morir por su propia esposa al cabo de sólo cuatro años de rein Después de muerto, el sacerdote llevaba a cabo una especi momificación de su cuerpo, el cual se guardaba en una cab construida *ex profeso*. Al año se le sacrificaba a su esposa favorit otras personas.

Dahomey es de los pocos lugares de donde existen relato

testigos presenciales de los sacrificios humanos efectuados en diversas ocasiones. El primer testigo fue un capitán francés que en 1750 presenció rituales en dos ocasiones, uno en honor del dios Okun y otro como parte del gran festival del yam. El segundo testigo fue un capitán inglés en 1727 y de ahí en adelante hubo una serie de visitantes. Quizás el que describió con más detalle la ceremonia sacrificial fue el famoso viajero británico *sir* Richard Burton. La mayor parte de las víctimas eran cautivadas en las guerras que se producían continuamente entre los diferentes pueblos africanos, sobre todo para capturar esclavos, y la ocasión en que se inmolaba mayor número de seres humanos eran los ritos funerarios del rey, los cuales muchas veces se efectuaban hasta dos años después de su muerte, para dar tiempo a obtener todos los cautivos necesarios. Esta ceremonia recibía el nombre de la "gran costumbre"; en ella, según unas descripciones, se llegó a matar hasta dos mil personas y según otras alrededor de quinientas. Durante esta ceremonia algunas de las víctimas eran golpeadas y después degolladas, otras eran decapitadas, otras más eran arrojadas junto con algunos animales desde cierta altura y después se les cortaba la cabeza. Las mujeres del rey bebían veneno y eran enterradas con él. Sus amazonas destruían todo el mobiliario y después se mataban. Igualmente se mataba, acuchillándolas, a varias jóvenes. Se pensaba que todas las víctimas inmoladas iban a servir al monarca muerto. Posteriormente, cuando ocurría algún acontecimiento importante, se mataba a un hombre para que fuera como mensajero ante el rey muerto.

En estos lugares sólo el rey tenía la prerrogativa de pedir sacrificios humanos, que también se hacían para dedicar un nuevo templo a algún dios.

Vale la pena mencionar que los cadáveres de los sacrificados se dejaban pudrir o eran comidos por los animales, ya que los dahomeyanos no eran caníbales. Algunos cráneos se conservaban, especialmente los de los enemigos importantes, que eran utilizados por el rey para beber (Murdock, p. 479).

Loeb (p. 7) menciona que, a pesar de ser el canibalismo muy abundante en África central, casi no existía el sacrificio humano, mientras que en África occidental existían ambos y estaban asociados.

Hay relatos de asesinatos llevados a cabo por miembros de sectas en Basutolandia y en Sierra Leona, para obtener amuletos que les dieran poder. Los mismos funcionarios que reportaron los casos

dudaron que se tratara de sacrificios. Yo tampoco los consideraré aq como tales.

América

Sudamérica

Con excepción de Mesoamérica, la muerte ritual de seres humanos c mo ofrenda a los dioses no alcanzó grandes proporciones en el co tinente americano.

En América del Sur, en el área andina, los restos arqueológico parecen señalar la práctica de sacrificios humanos. Por ejemplo, hac 2000 a. C., 300 kilómetros al noroeste de Lima, en el templo de Cer Sechim, una serie de estelas muestran figuras de hombres muerto calaveras y cuerpos desmembrados. En la cultura de Paracas (700-20 a. C.), productora de maravillosos textiles, se pueden ver seres qu traen una cabeza cortada en una mano y en la otra un cuchillo, también cuerpos que están siendo devorados por seres míticos. En cerámica y los restos de entierros de los moche, que vivieron durant los primeros siete siglos después de Cristo, se pueden ver sacrificios p decapitación y por desmembramiento, ofrendas de niños y un ter ble rito, en el que según el investigador Sawyer (Davies, p. 160), la víctima se le desollaba la cara pero procurando que no muriera, se la conservaba después como un ser sagrado, que semejaba u calavera viviente.

Por las representaciones del arte chimú se colige que se sacrificaba víctimas cortándoles la cabeza y que a "la luna se le ofrendaban niñ (aparte de chicha y víveres) cuya sangre se dejaba correr por monton de algodón" (Krickeberg, 1946, p. 416). Entre los incas las llamas era las víctimas más frecuentes; a los seres humanos se les inmola durante las crisis, tales como hambrunas, plagas, sequías, etc., y en l grandes ocasiones que generalmente tenían alguna relación con gobernante.

Las víctimas humanas más comunes eran niños o niñas de aprox madamente 10 años de edad. Muchas veces los niños eran ofrecid por sus padres y las niñas eran de las "mujeres escogidas" que educaban en los "conventos".

Los sacerdotes inmolaban a las víctimas en los templos. A veces

las embriagaba y después de hacerles dar varias vueltas alrededor de la imagen de la deidad se las estrangulaba y degollaba, o se les sacaba el corazón. Luego el sacerdote marcaba o untaba la imagen con sangre, que a veces derramaba como libación sobre la tierra.

Los sacrificios de adultos eran menos frecuentes; se trataba generalmente de cautivos de provincias recién conquistadas, a quienes se seleccionaba por su perfección física, y eran ofrendados al sol para celebrar las victorias obtenidas. También se efectuaban sacrificios de seres humanos cuando partía el rey a la guerra, cuando subía al trono o cuando moría; por ejemplo, según Acosta (cit. por Davies, p. 261), cuando murió Huayna Capac mil personas lo acompañaron al otro mundo, entre ellas concubinas, favoritos, sirvientes y oficiales de la corte, y también niños enterrados vivos. Garcilaso de la Vega dice que era un acto voluntario (Davies, p.261). Otros cronistas afirman que las víctimas inmoladas pasaron de cuatro mil.

En ocasiones ciertos personajes sacrificaban a sus hijos al sol o a Viracocha para curarse de una enfermedad grave. También solían sacrificar niños para identificar a los traidores (Alden Mason, pp. 212, 213; Krickeberg, 1946, p. 410; Davies, p. 261).

En el resto de Sudamérica el sacrificio humano como tal era más bien raro; lo que existía en mayor medida era el canibalismo gastronómico y la caza de cabezas. Sin embargo, hay muchos antropólogos que opinan que no existía el canibalismo gastronómico y que todo era parcialmente religioso, e incluso plantean que se trataba de rituales de sacrificio. En realidad las descripciones de la muerte de los prisioneros de los tupinambas, por ejemplo, permiten ver que las inmolaciones siguen patrones semejantes, muchos de ellos posiblemente rituales, aunque no se hace mención de ofrendas a ninguna deidad, ni de la intención de establecer el vínculo con lo sobrenatural a través de la occisión ritual, por lo que no podemos considerarlas como sacrificios. Lo mismo se podría decir de los rituales de corte y achicamiento de cabezas de los tsuar de Ecuador o incluso de las muertes de prisioneros de varias tribus de Norteamérica. Hermann Trimborn escribió un detalladísimo estudio sobre las tribus del valle del Cauca, en Colombia, en el que analiza el canibalismo y el sacrificio humano que se practicaban en esa área de acuerdo con las diferentes fuentes de los siglos XVI y posteriores. Plantea que en toda el área el canibalismo alcanzaba grandes proporciones y que era distinto al sacrificio a los dioses (p. 474). Sin embargo, postula que el tipo de

canibalismo practicado ahí no era estrictamente gastronómico sin más bien "mágico", en el sentido de que quienes ingerían la carr humana pretendían absorber la energía vital del muerto (p. 415). I mayor parte de las víctimas del canibalismo eran muertas con u macanazo en la cabeza y después decapitadas, aunque algunas era descuartizadas vivas. Trimborn incluye varios mapas en los que mue tra la distribución de estos tipos de muerte, así como la de los lugar en los que se practicaba el sacrificio humano. En muchos de estos siti se practicaban los sacrificios de acompañantes de los muertos, aunqu el mismo Trimborn no los considera propiamente sacrificios. Lo muisca atravesaban el cuerpo de jóvenes mujeres vivas para poner lo postes de las casas o de los palacios de los reyes. Trimborn cita a Cie de León, quien habla de los arma, que sacrificaban hombres colgá dolos de un tablado y a algunos de ellos les extraían el corazón comiendo inmediatamente después sus cuerpos. Citaremos un exc lente resumen de los resultados de sus investigaciones:

> . . .los testigos oculares nos aseguran la existencia de sacrificios human en el sentido estricto del aniquilamiento de vidas humanas basadas en u dependencia religiosa, en una zona continua de difusión, a saber, la de l siguientes tribus del valle del Cauca en Colombia: los caramanta, cartam cori, picara, pozo, paucura y arma; como víctimas se citan los prisioner de guerra en Aram, es probable que también entre las otras tribus tambi fueran empleados éstos; pero el empleo exclusivo de los prisioneros incierto. En los sacrificios humanos no sólo eran víctimas los hombres, si también mujeres (arma) y niños (caramanta, cartama y cori). A falta botín de guerra propio, se adquirían prisioneros de las tribus vecinas. En arma y paucura se sacrificaban todos los martes dos personas (Ciez afirmando Robledo que en paucura eran cinco las víctimas diarias. L sacrificios tenían lugar, parte sobre la plataforma del "tablado" (arm parte en los templos (caramanata, cartama y cori), y de un modo espec en pozo. No está demostrado el uso de "piedras de sacrificio". Tenem pruebas de que entre los arma existía una relación entre los sacrifici humanos y los actos de antropofagia. En todos los casos –salvo entre l pozo– parece ser que sólo se ofrecía el corazón de los sacrificados. L sacrificios humanos se verificaban para conjurar un daño contra la com nidad y en favor de los dioses, que en arma, paucura y caramanta veneraban ante ídolos de madera y que según los testimonios relativos arma, paucura y pozo estaban en íntima relación con el caudillaje [Tri born, pp. 426-427].

También en esta región seguían las mujeres a sus maridos a la tumba cuando éstos morían; algunas se envenenaban y otras eran narcotizadas y enterradas vivas. Ésta era una costumbre de "señores" y otros "principales". Dice Trimborn (p. 94) que existen testimonios respecto a esta costumbre que se refieren a las tribus de los catío, nore, caramanta, anserma, pozo, picara y carrapa. Habría que agregar el difundido uso de trofeos con los restos de los seres humanos sacrificados o simplemente comidos, desde luego los cráneos, las manos, los pies y la piel; ésta última se rellenaba con ceniza u otras sustancias o se utilizaba para hacer tambores que se creía tenían una fuerza especial.

Desgraciadamente no conocemos ningún otro tratado que analice tan cuidadosamente los sacrificios humanos en Sudamérica, pero hay menciones de que en el noroeste de Venezuela a veces se degollaba a mujeres jóvenes y su sangre se ofrecía al sol para propiciar la lluvia (Steward, p. 21). López de Gómara (I, p.131) menciona que se efectuaban sacrificios humanos en Colombia, Santa Marta y Nueva Granada. Entre los nicaraos, tribu en realidad mesoamericana, existía el sacrificio por extracción de corazón y ofrenda de sangre a los dioses; luego se comían a la víctima y colocaban su cabeza en un palo. También se practicaba el desollamiento (León Portilla, 1978, pp. 73, 74).

Norteamérica

Hasta donde podemos saber los skidi pawnee fueron el único grupo de Norteamérica que practicó el sacrificio humano. El rito se verificaba al principio de la secuencia anual de las ceremonias de primavera, en honor de la estrella matutina. La víctima era una joven cautiva atada a una especie de arco o escalera, con las piernas y los brazos sujetos a unos postes verticales. Un sacerdote la mataba con una flecha y después le sacaba el corazón y lo quemaba. Sobre el mismo fuego se pasaban las armas de los guerreros para obtener éxito en la guerra y las cenizas se arrojaban a los campos para asegurar la abundancia de las cosechas.

Hay referencias a lo que parecen haber sido sacrificios humanos entre los iroqueses y los nippising. Entre los natchez y los taensa había sacrificios de acompañamiento cuando morían los reyes o ciertos nobles; las víctimas eran sobre todo las esposas.

Krickeberg (1946, p. 130) dice que había sacrificios con motivo conmemoraciones fúnebres entre las tribus más antiguas del sures norteamericano (natchez y sioux orientales).

Como se puede ver, en virtud de los ejemplos presentados, práctica del sacrificio humano tuvo una extensión mundial.

III. MATERIAL DE ESTUDIO



EXISTEN, en general, cuatro tipos de estudios sobre el sacrificio:

1) Las indicaciones, reglas u ordenamientos para efectuar los sacrificios; textos dirigidos a los ejecutantes o a los sacerdotes especializados de una determinada comunidad-cultura. Por ejemplo, los que se mencionan en la Biblia, en los textos sánscritos de la India: *Brahmanas, Puranas,* en el *Libro de los Ritos,* en el *Li King* de los chinos o en las *Gathas* persas, etc., y que deben haber existido en Mesoamérica en algunos códices, pero de los cuales por desgracia no queda ninguna huella.

2) Las interpretaciones o comentarios de los propios miembros de la cultura acerca del sacrificio, para precisar, según ellos, cuál era su fin, su utilidad o incluso la razón por la que debía ser combatido.

Entre éstos tendríamos, por ejemplo, a Salustio, que escribió acerca de los sacrificios grecorromanos, o a Buda, que predicó contra los sacrificios sangrientos que se realizaban en el siglo VI a. C. en la India, o a los teólogos cristianos que escribieron sobre el sacrificio cristiano.

3) Los relatos de los viajeros, conquistadores, etnógrafos, que describieron las costumbres de los pueblos que visitaron, conquistaron o estudiaron, y

4) Los análisis que han intentado hacer los investigadores sobre fenómeno del sacrificio; ellos obtuvieron sus datos, sobre todo, de l obras del primer grupo, especialmente de los textos sánscritos y de Biblia, y del tercer grupo, es decir, de las descripciones etnográfic antiguas o contemporáneas, o de experiencias de primera mano, com es el caso de Evans-Pritchard.

A estas fuentes de información se deben agregar las provenient de los restos arqueológicos.

Aparentemente, las únicas reglas y ordenamientos existentes relación con el sacrificio humano son las de los escritos hindúes; las demás, prácticamente las únicas fuentes escritas corresponden tercer tipo.

De los cuatro tipos de fuentes sobre el sacrificio mencionadas harem uso principalmente de los relatos de los conquistadores, cronistas recopiladores, así como de lo que han escrito los investigadores respecto.

PRUEBAS ARQUEOLÓGICAS MESOAMERICANAS

Al llevar a cabo una investigación sobre el sacrificio humano, entre l primeras preguntas que surgen, en relación con su origen en Meso mérica, están: ¿cuándo comenzó?, ¿de dónde surgió?, ¿qué forma sacrificio es la más antigua?

Desgraciadamente, con los pocos datos con que contamos es m difícil dar una respuesta adecuada a estas preguntas si no es espec lando o haciendo inferencias.

Resulta evidente que no podemos deducir de todos los rest mortales de los individuos la forma en que fueron sacrificados, si an fueron torturados o qué tratamiento se le dio posteriormente cadáver, como por ejemplo si se le extrajo el corazón o si fue desollad Sin embargo, sí es posible descubrir pruebas de canibalismo, y hecho se han hallado en gran cantidad, sobre todo del Posclásico.

Los restos arqueológicos indican que desde el Preclásico, al men en el altiplano, se practicaba alguna forma de occisión ritual.

En Tlatilco se han encontrado varias tumbas con cráneos que tení vértebras adheridas, lo cual, según los antropólogos físicos, indica q las cabezas fueron cercenadas y no se desprendieron solas por d composición natural. Se han encontrado, asimismo, restos de niñ

(en el entierro 106)[1] que, según Romano, habían sido desmembrados vivos. También se encontraron manos y pies separados de sus cuerpos o cuerpos sin cabezas. Muchos de los cuerpos mostraban huellas de haber sido muertos a golpes.

Desde luego, asociando estos indicios con la tan común práctica posterior del sacrificio humano, se puede deducir que ya se practicaba el sacrificio en el Preclásico, pero no podemos descartar totalmente la posibilidad de que los cuerpos de los que fallecieron de muerte natural o violenta (pero no por sacrificio, sino, por ejemplo, en la guerra) hayan tenido un tratamiento especial *post mortem*, como el descuartizamiento.

La arqueología nos ayuda a inferir la existencia del sacrificio humano gracias al hallazgo de los objetos utilizados en el mismo o en los ritos que lo acompañaban; por ejemplo, el cuchillo y la piedra sacrificiales, las vasijas para guardar los corazones, etc. Sin embargo, la mayor parte de los objetos de este tipo que se han encontrado son de épocas muy tardías.

Otros elementos arqueológicos que pueden contener evidencias de sacrificios o de los ritos relacionados con ellos son los objetos de cerámica o de piedra que en una u otra forma ilustran su existencia: lápidas con bajorrelieves, estatuas de piedra, pintura en cerámica o figurillas.

El último elemento, el más fructífero para nosotros, es el que nos proporcionan los códices pre y poshispánicos y las fuentes escritas.

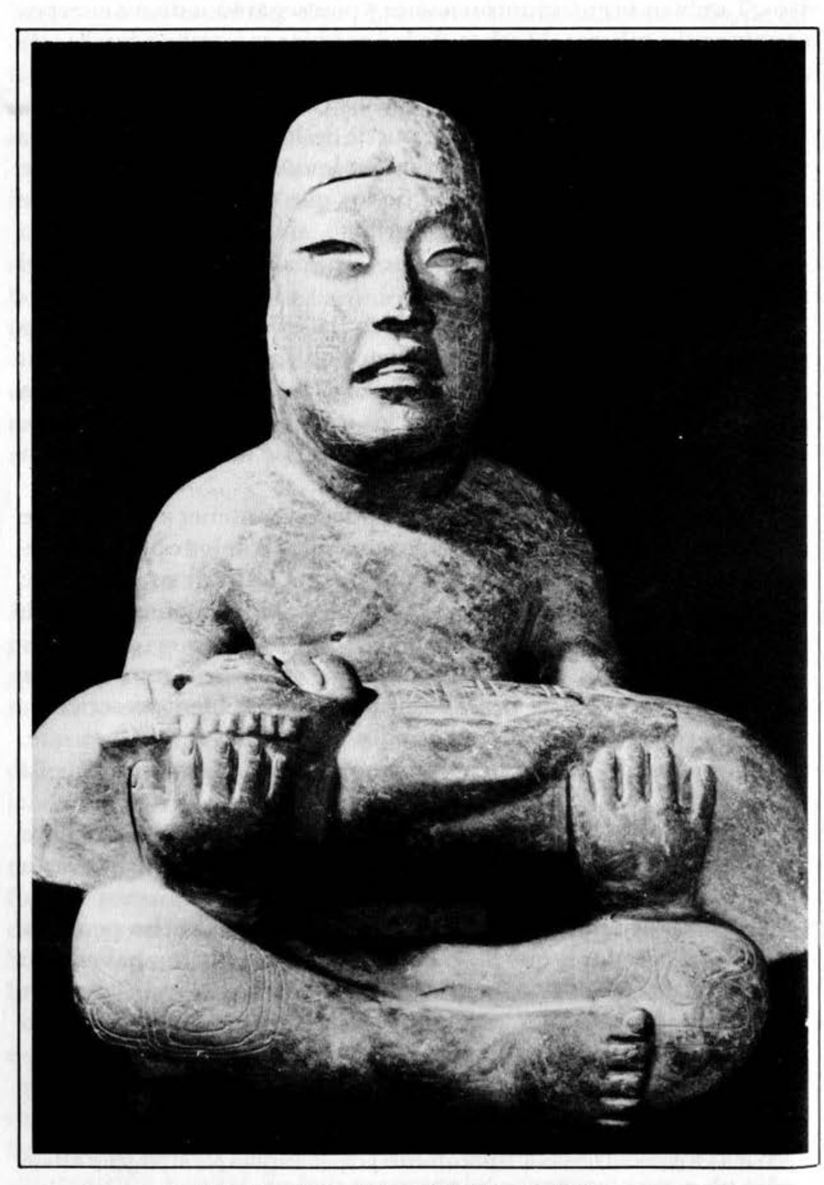
Por los restos humanos encontrados en Tlatilco deducimos que, cuando menos allí, el sacrificio humano se practicaba desde aquella época.

En Guerrero se han encontrado figurillas femeninas y masculinas con una herida vertical en el pecho, lo que puede sugerir que sean representaciones de cuerpos de sacrificados.

Los hallazgos arqueológicos del área olmeca han hecho pensar a algunos investigadores que las cabezas colosales pudieran haber sido una especie de réplica de cabezas-trofeo, y que los niños que llevan en los brazos los personajes esculpidos en piedra tal vez hayan sido víctimas para el sacrificio (figura 1).

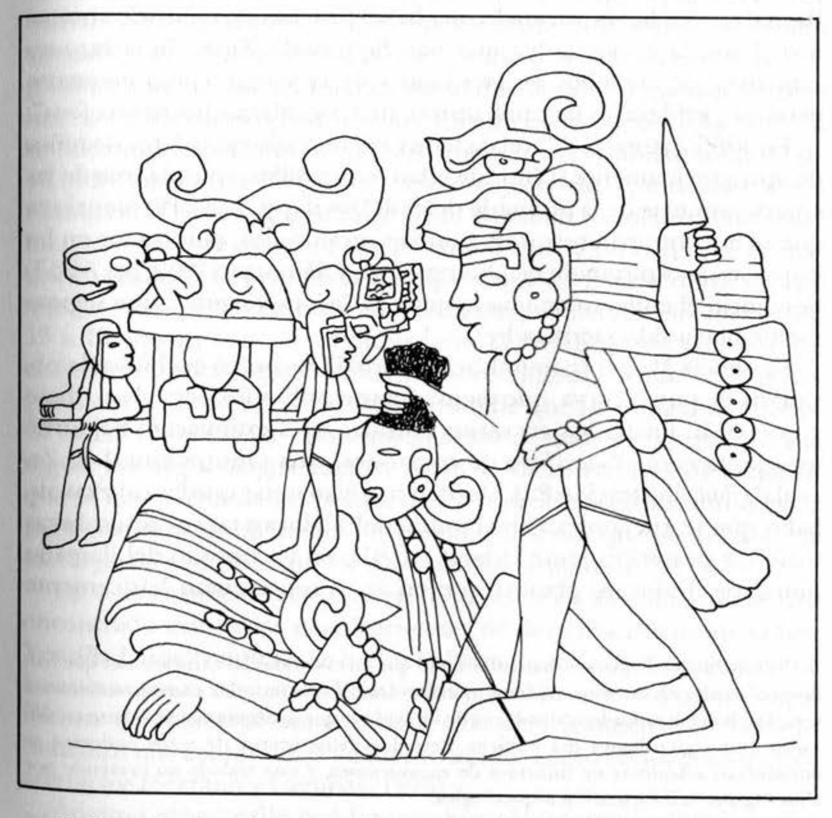
En las recientes excavaciones de María del Carmen Rodríguez y

[1] Todos los datos referentes a Tlatilco fueron proporcionados por el profesor Arturo Romano (comunicación verbal), quien hizo las excavaciones.



1. *El Señor de las Limas*. La Venta, Tabasco.

Ponciano Ortiz en el sitio olmeca de El Manatí, en Veracruz, de una antigüedad aproximada de 1200 a. C., se encontraron, asociados con las esculturas humanas de madera, restos de niños nonatos o recién nacidos desmembrados, que se han interpretado como ofrendas humanas. En el cerro de La Cantera, de Chalcatzingo, Morelos, hay una serie de relieves que han sido identificados como olmecas; en uno de ellos, el número 2, hay una escena en la que toman parte cuatro personajes; el de la extrema derecha parece llevar una mata de maíz, los dos de en medio llevan máscaras y en las manos blanden unas armas en forma de remo; todos se dirigen hacia un hombre desnudo,



2. *Decapitación ritual.* Detalle de la estela 21 de Izapa, Chiapas. (Norman, v, lám. 34.)

sentado en el suelo con las manos atadas, y que puede interpretarse como la posible víctima de un rito sacrificial (Gay, pp. 45-47).

En Izapa, Chiapas, hay un relieve en la estela 21 con dos personajes, uno de ellos tirado en el suelo, sin cabeza; el otro se halla de pie con un cuchillo en una mano y en la otra la cabeza del decapitado. Navarrete (comunicación verbal) nos ha dicho que sin duda se trata de la representación de un sacrificio, en el que la deidad celeste del agua recibe la sangre (figura 2).

Hasta hace relativamente poco tiempo se creía que la sociedad teotihuacana era muy pacífica puesto que no se habían encontrado pruebas de guerras en sus manifestaciones artísticas. Sin embargo, ya Bernal (p. 35) había afirmado que había pruebas de sacrificios humanos desde la época II "ya que hay figuras de Xipe, de corazones humanos, de cuchillos de sacrificio y de la sangre como elemento precioso, evidencias de canibalismo, fuego y cabezas hechas trofeos".

En 1906 Batres (p. 22) relata haber encontrado esqueletos de niños de aproximadamente 6 años de edad, en cuclillas, en cada una de las cuatro esquinas de la pirámide del Sol. Dosal (pp. 218-219) menciona que se encontraron restos de posibles sacrificados, enterrados en las esquinas de la pirámide de Quetzalcóatl, y Séjourné (1959, pp. 56-57) descubrió el entierro de una mujer y su "acompañante", que seguramente había sido sacrificado.[2]

Florencia Müller (comunicación verbal) encontró cuchillos de obsidiana de punta curva, que piensa fueron utilizados para el sacrificio y que están ilustrados en varios murales de Teotihuacan. Séjourné interpreta como "sacrificio de corazones" una pintura mural de Zacuala[3] (*ibid.*, ilustración 82). Heyden nos hizo notar que las cabezas aisladas que se encuentran en el mural del Tlalocan tal vez son cabezas trofeo, y posteriormente Uriarte (p. 81), en un estudio del llamado mural de Tlalocan, plantea que en él se representan básicamente

[2] Varios arqueólogos nos han informado que en casi todas las excavaciones que han llevado a cabo en las estructuras arquitectónicas, sobre todo las correspondientes a templos, han encontrado restos óseos de individuos que aparentemente fueron sacrificados como guardianes del edificio. Pero los datos acerca de estos entierros se encuentran solamente en informes de excavaciones, y este trabajo no pretende por ahora agotar la información arqueológica.

[3] Ilustración de un "fresco encontrado por el arqueólogo Eduardo Contreras". Dos personajes llevan en la mano un cuchillo con un objeto clavado que ha sido interpretado como un corazón.

actividades relacionadas con diferents tipos de juegos de pelota y con sacrificios asociados con éste. Asimismo dice que encuentra en el simbolismo de Teotihuacan muchas referencias al sacrificio humano, pero que, a diferencia de otras culturas, estas referencias son casi siempre alegóricas y el tratamiento de esta información se lleva a cabo de forma indirecta.

Todos estos indicios de prácticas de sacrificios en Teotihuacan fueron plenamente confirmados con las excavaciones, sobre todo las llevadas a cabo en la llamada pirámide de Quetzalcóatl. En 1980 el arqueólogo Rubén Cabrera encontró primero, al lado sur de la pirámide, un entierro de 18 hombres, los cuales aparentemente habían sido enterrados con las manos atadas a la espalda y tenían además, como detalle sobresaliente, un disco de pizarra bajo la pelvis, posiblemente un adorno semejante al que llevan los guerreros teotihuacanos retratados en los frescos. En otra excavación hecha en 1986 se encontró, en el lado norte, otro entierro muy similar también de 18 individuos, y en 1988, en el lado este, otro de 9 individuos, estos últimos con restos de pectorales que imitaban maxilares. Posteriormente, dentro de un túnel que se excavó bajo la pirámide, se encontraron también dos entierros múltiples, uno de 8 individuos, mucho más jovenes que los de los entierros mencionados anteriormente (de 13 a 15 años) y otro de 12 individuos. El fechamiento, tanto de los entierros exteriores como de los interiores, indica que fueron contemporáneos a la consagración de la pirámide que tuvo lugar alrededor de 400 d. C. En total se encontraron restos de más de 60 personas, que según los arqueólogos fueron víctimas sacrificadas. Los estudios que se han hecho de los huesos de los individuos encontrados en la parte externa de la pirámide parecen indicar que se trataba de extranjeros, posiblemente de origen maya o mixteco.

En excavaciones efectuadas en otros sitios de Teotihuacan se han encontrado evidencias muy frecuentes de decapitación desde la fase Ventilla hasta Teotihuacan IV. En la Plaza de la Luna y en la zona de las cuevas, en la correspondiente a las fases Miccaotli y Tlamimilolpa, fueron descubiertos numerosos restos de fragmentos de cráneos humanos que aparentemente fueron usados como recipientes u otros artefactos (Serrano y Lagunas, 1975).

Además, de acuerdo con los estudios y la interpretación de varios investigadores (Serrano *et al.*, p.149) el entierro 9 encontrado en un lugar que está aproximadamente a un kilómetro de la pirámide del

Sol, en una oquedad de tepetate en el predio de San Francisco Mazapan, contenía los restos de una mujer de lo que parecía ser un sacrificio por desmembramiento.

Whitteker ha interpretado las figuras de los "danzantes" de Monte Albán como representaciones de cautivos sacrificados, algunos de los cuales fueron mutilados; ése es el caso del hombre que en lugar de sexo tiene unas volutas o flores que pueden representar sangre.

Por otra parte, en Monte Albán se encontraron restos de cráneos cercenados (Borbolla, pp. 198-200) y en el Cerro de las Mesas una gran cantidad de cráneos colocados dentro de vasijas (Drucker, 1943, p. 23).

En Miramar, Chiapas, se encontró un entierro masivo de 24 individuos que posiblemente fueron sacrificados a golpes en la cabeza; según Agrinier (pp. 21, 22) ello se realizó durante un eclipse. El sacrificio humano, dice él mismo, era muy raro en esta zona.

En relación con el sacrificio entre los mayas, ha habido nuevas aportaciones e interpretaciones. El aparente pacifismo maya desaparece y estos pueblos se muestran definitivamente como practicantes del sacrificio humano, quizá con técnicas de tortura mucho más refinadas o más crueles que las de los pueblos del altiplano, ya que, según dicen los especialistas, para ellos esta tortura previa tenía gran importancia ritual.

La epigrafía nos muestra la gran frecuencia del glifo que significa "sacrificio", enfatizando así la importancia que este rito tenía principalmente en las ceremonias del pueblo maya en la época Clásica y la manera en que se cautivaba a los señores de uno u otro estado y se los conservaba por largo tiempo, hasta que les llegaba el turno de ser sacrificados, tiempo durante el cual, junto con sus cautivadores, tenían que practicar cruentos autosacrificios.

En el libro producto del simposio que se llevó a cabo en Dumbarton Oaks se presentan varios trabajos en los que se intenta probar la extensión y la forma de la práctica del sacrificio humano. Sin embargo Soustelle, en su introducción al libro, plantea que él no ve tan claras las *evidencias* de sacrificio humano en el periodo Clásico maya, aunque sí las ve en el Posclásico. En realidad, por las muestras existentes, el sacrificio humano, sobre todo por extracción del corazón, aparece pocas veces representado en la época Clásica; casi el único ejemplo es la estela 14 de Piedras Negras. Existen más evidencias de sacrificio por decapitación y, según dice Linda Schele, está relacionado con el ciclo

de los héroes gemelos míticos del Popol Vuh. También hay otras formas de sacrificar, las cuales aparecen registradas en los *graffiti* y en varias pinturas de vasos. Schele dice al respecto que "el sacrificio maya parece haber sido un asunto altamente ceremonial que tenía como rasgo importante la tortura" y plantea que había también un vínculo muy estrecho entre el sacrificio humano y el autosacrificio.

La misma autora interpreta algunas de las escenas de las pinturas de Bonampak como el ritual del sacrificio de varios cautivos para celebrar algún acontecimiento de la vida del heredero al trono del Señor de Bonampak, ya fuera su nacimiento o una forma de bautizo, en los momentos en que el planeta Venus aparecía como estrella matutina. Este tipo de sacrificios asociados con el heredero los encuentra en Palenque y Naranjo. Ella propone que las acciones de guerra ocurrían específicamente para tomar cautivos a fin de sacrificarlos en acontecimientos que se realizaban en relación con la designación del heredero. En el mural se puede ver a los cautivos que están siendo torturados, posiblemente cortándoles las puntas de los dedos o quitándoles las uñas, mientras que otro ya ha sido sacrificado. Schele, de acuerdo con su interpretación de algunas figurillas Jaina y de algunos vasos mayas, supone que las torturas incluían el *scalping* y el evisceramiento.

Desde el punto de vista de la epigrafía, existe el registro de un evento al que se ha designado como *na*, que es algo que se le hacía a los cautivos tres o siete días después de su captura, y también a las mujeres reales después de la muerte de un gobernante, lo que se cree era un tipo de autosacrificio-tortura, que tenía como fin sacar la mayor cantidad de sangre. En el caso de las mujeres se supone que tenía como fin la comunicación con los antepasados.

El sacrificio humano parece también haber tenido como intención causar el mayor derramamiento de sangre y dolor antes de la muerte. Las principales ocasiones para llevar a cabo el sacrificio humano parecen haber sido las celebraciones de los finales de periodo y aniversarios de todo tipo, como los grandes eventos dinásticos.

Se piensa que en la época Clásica la forma más común de sacrificio era la decapitación, aunque también, como se ha visto, existía la extracción del corazón, para la cual, de acuerdo con las representaciones existentes, Robicsek y Hales sugieren que se utilizó una técnica distinta a la que se usó más tarde, es decir, suponen que los mayas clásicos extraían el corazón por medio de la toracotomía bila-

teral transversa, que implica abrir todo el tórax penetrando en ambas pleuras. También hubo otras formas de occisión ritual: degollamiento, flechamiento, arrojar a las víctimas desde lugares altos o a los cenotes o, si eran guerreros, posiblemente amarrados en forma de rueda y haciéndolos rodar por las escaleras del juego de pelota.

Por otra parte Edmunson, en un estudio sobre los datos existentes acerca del sacrificio en Yucatán, especialmente de los siglos XV al XIX, según los textos de los libros del Chilam Balam de Tizimín y de Chumayel, encuentra que casi todos los sacrificios eran llevados a cabo en relación con el doblamiento del *katún*, o sea la terminación de uno y la entrada del siguiente. Aunque hay referencias oblicuas a diferentes formas de dar muerte, en el ritual del doblamiento del *katún* y el cambio de *balam*, o gran sacerdote jaguar, se llevaba a cabo el sacrificio que muchas veces era del mismo jaguar saliente, efectuado por el jaguar entrante, al que se llama la "muerte sin dolor", lo que Edmonson interpreta como que la víctima pudo haber sido narcotizada. Esto desde luego contrasta con lo que otros autores han dicho en relación con los sacrificios del periodo Clásico maya, que se supone tenían como uno de sus fines causar gran dolor.

En los murales de Mul-chic, cerca de Kabah, en la región Puuc, adjudicados al Clásico tardío (600-900 d. C.), se representa una escena de sacrificio muy fragmentada y muy poco visible. En ella los personajes que parecen ser los sacerdotes llevan en la mano un cuchillo de pedernal y las pretendidas futuras víctimas están en el suelo.

También del Clásico tardío el monumento de Santa Lucía Cotzulmahuapa tiene escenas de sacrificios: en una parte un hombre en el centro lleva en una mano un cuchillo de pedernal y en la otra una cabeza humana; en las cuatro esquinas superiores e inferiores cuatro personajes, dos de ellos con máscaras de calavera, llevan en sus manos cabezas humanas con rasgos diferentes. En otra escena un hombre, posiblemente un jugador de pelota, eleva un corazón humano hacia una figura del sol descendente.

Los restos arqueológicos nos muestran que en la tumba de las Inscripciones, en Palenque, se han encontrado restos de niños y adolescentes sacrificados, probablemente como acompañantes de muertos o como guardianes de las tumbas (Ruz, 1968, p. 111; 1973, pp. 208, 209). También en Tikal se encontraron restos de acompañantes.

En la banca lateral del juego de pelota de Chichén-Itzá la figura principal, entre siete sacerdotes, lleva una cabeza cortada en la mano

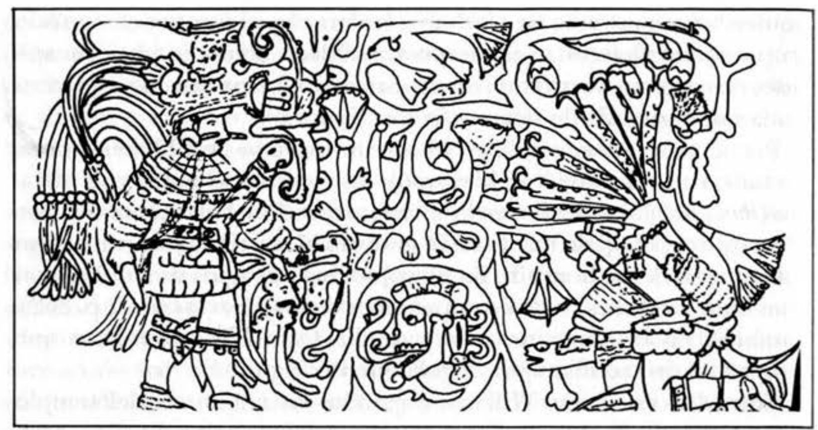
izquierda y un cuchillo de piedra en la derecha; al frente del segundo grupo puede observarse el cuerpo arrodillado de un hombre decapitado, de cuyo cuello brotan ríos de sangre en forma de seis serpientes y una rama cargada de flores y frutos (figura 3).

Recuérdese además que en el cenote sagrado de Chichén-Itzá se encontraron restos de hombres, mujeres y sobre todo niños sacrificados (*ibid.*, p. 235) y que fue en este cenote donde se halló el maravilloso plato de oro repujado en el que se muestra el sacrificio por extracción del corazón de un hombre. En Mayapán hay vestigios de tumbas con gran número de restos de acompañantes de los muertos (*ibid.*, p. 262). También en el juego de pelota de El Tajín hay un relieve que representa un sacrificio por degollamiento (figura 4).

Entre los totonacas Wilkerson estudia las columnas del templo llamado "de las Columnas" y encuentra que en varias de ellas, pero sobre todo en una, se encuentra tallada la ceremonia de reafirmación de poder del gobernante llamado 13 Conejo, que fecha alrededor del siglo x. En la escena que describe se encuentran varios personajes en medio de los cuales está sentado el gobernante 13 Conejo con los pies sobre la cabeza cercenada de un cautivo que acaba de ser sacrificado; el cuerpo de éste se encuentra a su lado en posición supina, sus entrañas están enredadas en un armazón, con plantas de maíz; a los lados hay personajes totonacas importantes y otros con prisioneros que se muestran desnudos.

En otros fragmentos de columnas hay más representaciones de víctimas que han sido evisceradas, y una en la que un ave jala de las entrañas de un individuo mientras éste es decapitado.

Wilkerson también describe el famoso relieve del juego de pelota, dividido en varios paneles. Los dos primeros representan escenas de preparación ritual: primero el protagonista es vestido como guerrero; después se encuentra acostado, con un hombre-águila encima; en el tercer panel la escena es en el juego de pelota, donde se encuentra el protagonista frente a un sacerdote que lleva un cuchillo de pedernal; la cuarta escena es el sacrificio del protagonista que es decapitado por el sacerdote que se encontraba en la escena anterior; en la quinta escena se representa al protagonista ya en el inframundo, que, según Wilkerson, es el mundo de Tláloc y del pulque; ahí también se encuentra representada la luna en forma de conejo y el dios del viento. Wilkerson relaciona estas escenas de sacrificio desde luego con el juego de pelota, pero también con el ciclo de Venus de 584 días.



3. *Decapitación ritual.* Friso en el juego de pelota de Chichén-Itzá. (Marquina, 1964, p. 858, lám. 266.)

4. *Sacrificio por degollamiento.* Tablero en el juego de pelota de El Tajín. (Marquina, 1964, p. 31, foto 192.)

El mismo investigador encuentra evidencias de la práctica de desollamiento desde el Formativo tardío e incluso propone Veracruz como el lugar donde se originó el culto a Xipe.

Entre los toltecas del Posclásico ya encontramos representaciones más precisas de corazones humanos. En un friso de Tula una serie de figuras conformando parejas de animales, puma y águila-zopilote, llevan los corazones en sus manos. Krickeberg (1961, p. 230) las interpreta como representantes de los guerreros terrestres que tienen que alimentar a las divinidades astrales con los corazones de los guerreros sacrificados.

Las pruebas de sacrificios humanos de todo tipo aumentan considerablemente en el Posclásico tardío, sobre todo en el área del altiplano, donde seguramente alcanzó su apogeo. Las investigaciones efectuadas por los antropólogos físicos en Teopanzolco, Tlatelolco, Cholula, Tenango y en los lugares donde se inhumaron o se tiraron los despojos de los sacrificados corroboran esto. En Cholula, en un solo sitio, se hallaron segmentos de esqueletos pertenecientes a 46 individuos (Serrano Sánchez, pp. 369-372). En Tlatelolco se encontraron los cráneos (González Rul, 1963, pp. 3-5) pertenecientes al *tzompantli*, y "barbacoas" en las que habían asado los restos de cautivos.

Las representaciones del sacrificio, tanto en relieve como en bulto, son ahora mucho más frecuentes, y los corazones, cráneos y huesos cruzados son motivos decorativos constantes. Existen además manuscritos pictóricos de esa época en los que se ilustran sacrificios con extracción del corazón y otras prácticas asociadas.

Ha habido también hallazgos de los objetos que se utilizaban en el sacrificio, como el *téchcatl*, o piedra sacrificial, el *quauhxicalli*, o vasija para guardar los corazones, el cuchillo sacrificial, y así sucesivamente.

Está, por último, la información constituida por los relatos escritos por cronistas, conquistadores y sus acompañantes, así como por los recopiladores de los sucesos de la Conquista, que escribieron sobre las costumbres de los pueblos conquistados con posterioridad. En ellos hemos basado la mayor parte de este trabajo.

Las fuentes gráficas: manuscritos pictóricos

Los manuscritos pictóricos en los que se encuentran ilustrados los sacrificios humanos son importante fuente de conocimiento. Glass

(1975*a*, pp. 3-80) los ha clasificado en varios grupos: en primer lugar, los elaborados antes de la Conquista, de los cuales tiene registrados dieciséis; de ellos, dos, el *Borbónico* y el *Tonalámatl* de Aubin, provienen del México central, aunque no es totalmente seguro que pertenezcan a la época prehispánica. El *Códice Borbónico* es especialmente importante para nuestro estudio, ya que en una de sus secciones se ilustran las ceremonias sacrificiales que se efectuaban durante el año mexica.

También dentro de los códices precortesianos se encuentra el famoso grupo Borgia, cuya procedencia no es clara pero se ubica en Puebla, Tlaxcala o la región occidental de Oaxaca. Aunque estos manuscritos no son del México central, reflejan el pensamiento mesoamericano, por lo que constituyen también una importante fuente de estudio. En el *Códice Borgia* se ilustra profusamente el sacrificio: deidades con el pecho abierto del que brota la sangre, corazones o pequeños seres; deidades sin cabeza de cuyo cuello surgen diversas figuras; vasijas con sangre sacrificial, etc. El significado de todo esto, pleno de simbolismo esotérico, ha sido estudiado minuciosamente por autores como Eduard Seler.

Provenientes de la región de Oaxaca occidental, existen códices precortesianos como el *Bodley*, el *Nuttal*, el *Colombino* y otros; casi todos son históricos y genealógicos, pero también contienen numerosas representaciones de sacrificios humanos. Asimismo, en los códices mayas como el *Dresden* y el *Matritense* se ilustra la forma en que los mayas extraían el corazón. En un grupo mucho más grande se encuentran los códices elaborados durante la Colonia, los que Glass divide en: 1) los copiados o traducidos bajo el patrocinio español; 2) los coloniales, que tratan total o parcialmente sobre sucesos o instituciones previos a la Conquista y que exhiben rasgos de estilo, formato y composición de acuerdo con los patrones tradicionales, pero con algunas influencias estéticas españolas; a veces, incluso, constituían copias de originales anteriores a la Conquista, o versiones coloniales de documentos prehispánicos; por último, 3) los que tratan temas referentes a la Colonia misma.

Entre los dos primeros grupos de manuscritos elaborados en la Colonia encontramos abundante material informativo: de primer orden son las ilustraciones de los *Primeros memoriales* y del *Códice Florentino*, recopilados por Sahagún; la *Relación de Michoacán;* el *Códice Ríos* y el *Telleriano Remensis*, conocidos estos dos como del grupo Huitzilopochtli y aparentemente hechos a petición de Cervantes de

Salazar. En los manuscritos que tratan de acontecimientos previos a la Conquista hay ilustraciones de diversos tipos de sacrificios relacionados con pasajes históricos y con personajes específicos, como por ejemplo el "flechamiento" y el "rayamiento", en la historia chichimeca; el sacrificio sobre biznagas durante la peregrinación mexica, en el *Códice Boturini*, o el único testimonio de una mujer sacrificando que encontramos en el *Rollo Selden*.

Todos los manuscritos mencionados fueron hechos tanto en el estilo precortesiano puro como en el europeo o con influencias europeas, y tratan de diversos temas, entre ellos el calendárico ritual, historias, mapas, censos, registros de tributo, relaciones de historia natural, etcétera.

Los que resultaron más útiles para nuestra investigación fueron los clasificados bajo el tema de calendárico ritual, que constituyen el 12 por ciento del total de los manuscritos que censó Glass (1975*a*, p. 28); en ellos se encuentra todo lo relacionado con la religión.

Las fuentes escritas

La actitud de los conquistadores hacia el sacrificio humano

La religión oficial fue el aspecto de la cultura prehispánica que más pronto desapareció, en virtud del celo religioso proselitista de los españoles cuando llegaron a establecerse, y el sacrificio humano fue lo más repudiado por la sensibilidad española. La práctica de la idolatría, y especialmente del sacrificio humano, fue una de las principales razones que esgrimió Cortés para justificar la conquista de los "culúa".

En todos los sitios que Cortés recorrió en su viaje de la costa de Veracruz a México fue tratando de convertir a los caciques a su religión y de persuadirlos de que no continuaran con la práctica del sacrificio humano. Muchos lo aceptaron en apariencia, pero tan pronto desaparecían de su vista los españoles volvían a la práctica de sus antiguos ritos. Varios pueblos se rehusaron de plano a dejar sus dioses y sus ritos, y como para los españoles resultaba importante tenerlos de amigos, los toleraron, en espera de un momento más oportuno para convertirlos.

En el caso de los mexicas, teniendo ya prisionero a Motecuhzoma,

Cortés, enardecido, quiso impedir los sacrificios e intentó destruir los ídolos, pretextando que "siempre que Moctezuma iba al templo, mataban hombres en el sacrificio, y para que no hiciesen tal crueldad y pecado en presencia de los españoles que tenían que ir con él ahí. . ." (López de Gómara, II, pp. 163-164). Pero Motecuhzoma le explicó que su conducta provocaría un levantamiento del pueblo, por lo que desistió de su intento, contentándose con dirigirles un discurso en el que les hablaba de la verdadera religión y de la injusticia de quitar la vida a otros seres humanos. Más tarde, empero, logró su propósito al convencer, según afirma, a Motecuhzoma de destruir sus ídolos:

> Y el dicho Mutezuma y muchos de los principales de la ciudad dicha estuvieron conmigo hasta quitar los ídolos y limpiar las capillas y poner las imágenes, y todo con alegre semblante, y les defendí que no matasen criaturas a los ídolos como acostumbraban, porque, además de ser muy aborrecible a Dios, vuestra sacra majestad por sus leyes lo prohíbe, y manda que el que matare lo maten. Y de ahí adelante se apartaron de ello, y en todo el tiempo que yo estuve en la dicha ciudad, nunca se vio matar ni sacrificar criatura alguna [Cortés, segunda *Carta de relación*, p. 65].

Esta agresión hacia las deidades nativas por parte de los conquistadores, en especial para con su dios Huitzilopochtli (que los había convertido en el pueblo más poderoso del mundo mesoamericano), provocó la ira de los mexicas y fue uno de los factores principales que precipitó la rebelión de los indígenas, que ya conocían la vulnerabilidad de los españoles.

La afirmación de Cortés de que no se volvió a matar ni sacrificar criatura alguna "en todo el tiempo que yo estuve en la dicha ciudad", se verificó únicamente hasta que él abandonó Tenochtitlan para ir a combatir a Narváez. Durante su ausencia, Alvarado permitió que se celebrara la gran fiesta de *tóxcatl*, con la condición de que no se sacrificasen hombres. Mas en esa ocasión, y so pretexto de una posible rebelión, los españoles asesinaron a lo más selecto de la nobleza y de los guerreros mexicas que se encontraban reunidos, desarmados, celebrando su fiesta. Los sacrificios continuaron en Tenochtitlan; muchas de las víctimas fueron europeos, ya que poco después de su salida los mexicas se rebelaron contra los españoles.

Durante el sitio de Tenochtitlan los españoles volvieron a olvidar sus principios cristianos y su horror a las prácticas paganas y permi-

tieron que sus aliados indígenas practicaran el sacrificio y la antropofagia (Cortés, tercera *Carta de relación,* pp. 154, 155, 158, 161).

Estratégicamente hubiera resultado nefasto para los pocos soldados españoles que Cortés hubiese decidido prohibir a sus 150 mil aliados indígenas que mataran más de la cuenta o que se comieran a sus víctimas, puesto que lo que reprobaban del sacrificio humano era que estuviera dedicado a los dioses. No estaban en contra de la muerte o la tortura en general; prueba de ello es el castigo que aplicó Cortés a los espías tlaxcaltecas, a quienes cortó las manos, y el escarmiento ejemplar que dio a Cacamatzin, señor de Tetzcoco, a quien mandó quemar; además, no olvidemos las matanzas de mujeres y niños en varios de los pueblos conquistados que no se rindieron inmediatamente.

Por otra parte, la actitud benevolente que asumieron con muchos pueblos rebeldes, concediéndoles el perdón después de sometidos, fue, exclusivamente, una forma de ganarse más adeptos contra los mexicas.

Relatos de testigos

Escasos fueron los testigos presenciales de los sacrificios humanos que escribieron sobre ellos; lo hicieron sólo algunos de los conquistadores convertidos en cronistas.[4]

La primera noticia que tuvieron los españoles sobre los sacrificios humanos que se llevaban a cabo en Mesoamérica fue durante la expedición de Grijalva, en 1518, que llegó hasta Veracruz y encontró en una isla los restos de dos sacrificados; por este motivo le dieron el nombre de Isla de los Sacrificios (Díaz del Castillo, I, p. 87).

Sin embargo, el escrito más antiguo en que se hace referencia al sacrificio humano en Mesoamérica es la llamada *Primera relación,*[5]

[4] En Yucatán hubo testigos que presenciaron sacrificios humanos a finales del siglo XVI, cuando ya se había establecido el gobierno español. Estas fuentes de "procesos de idolatría" no son de utilidad directa para nuestro estudio, puesto que los sacrificios se llevaban a cabo fuera del contexto general en que se habían ejecutado los otros y, por lo tanto, son casos excepcionales. Sin embargo, algunos detalles nos pueden reflejar viejas costumbres, si es que creemos que efectivamente sucedieron y no que fueron relatados con base en las torturas que aplicaron los inquisidores a los indígenas.

[5] Según el prólogo de Manuel Alcalá a la edición de 1973 de las *Relaciones* de Cortés, la primera se perdió, aunque aparentemente López de Gómara conservó un sumario de ella. Lo que se incluye en esta edición como *Primera relación* es la Carta de la Justicia y Regimiento de la Villa Rica de la Veracruz, a la Reina Dña. Juana y al Emperador Carlos V, su hijo, el 10 de julio de 1519, que se atribuye a Cortés. Aunque Bernal Díaz

fechada el 10 de julio de 1519. En ella se relata la travesía de Cozumel a Veracruz, y describe:

> . . .tienen otra cosa horrible y abominable, y digna de ser punida, que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres mayores de edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo [Cortés, 1973, p. 22].

Este comentario fue hecho desde Veracruz, cuando todavía no habían contemplado realmente los sacrificios; a esto obedece quizá el parrafo que sigue:

> Esto habemos visto algunos de nosotros, y los que lo han visto dicen que es la más cruda y espantosa cosa de ver que jamás se ha visto [*ibid.*].

Lo que no nos permite saber si presenciaron realmente el sacrificio o si sólo encontraron los restos de los cadáveres mutilados. Ahora bien, a lo largo de su viaje y de su posterior estancia en Tenochtitlan, Cortés tiene oportunidad de presenciar los sacrificios, ya que, siendo un rito común y público, se llevaba a cabo en muchos templos, sobre todo en Tenochtitlan. Es por esto por lo que, cuando trata de impedir que Motecuhzoma continúe realizando sacrificios, su argumento es que lo hacían "en presencia de los españoles que tenían que ir con él. . .".

Ninguno de los soldados cronistas describe detalladamente la forma en que se efectuaban los sacrificios, más bien todos lo hacen con mesura,[6] sin que trascienda la emotividad de los cronistas posteriores, que no presenciaron nunca tales ceremonias.

y Gómara escriben sus historias después de Cortés, en 1568 y 1551 respectivamente, utilizan sus *Cartas de relación*. Los sucesos de que hablan fueron vividos por uno de ellos, Bernal Díaz, y relatados al otro por Cortés mismo, por lo que los podemos considerar contemporáneos y de la misma validez para nuestros propósitos. Las críticas que se hacen a López de Gómara por las falsedades que dice son relativas a su partidarismo hacia Cortés, lo cual no afecta nuestro trabajo; más bien por ello consideramos de gran importancia esta fuente. Otro de los cronistas, Francisco de Aguilar, proporciona muy pocos datos; pero si, como se dice, fue informante de López de Gómara, es posible que encontremos en su obra cierta información adicional.

[6] Francisco de Aguilar (p. 90) sí se sorprende de la pasividad con que la víctima,

Las exclamaciones de horror ante los ritos sangrientos son muy pocas y parecen más bien un trasfondo de que "la práctica del sacrificio hace más justificable nuestra conquista". El único momento en que parecen estar más afectados es cuando pueden ver desde lejos cómo algunos de sus compañeros españoles son sacrificados (imaginamos que si se hubiese tratado de indígenas amigos no les hubiera afectado tanto).

No podemos dejar de mencionar a otro personaje, que no escribió sus experiencias pero se las relató a Las Casas (II, p. 203). Se trata del jovencito que dejaron los españoles como rehén a los totonacas de Cempoala; él pudo observar, en la tranquilidad de una vida diaria normal, los ritos efectuados en ese pueblo.

Además de los conquistadores, sabemos que no hubo ningún cronista que hubiera presenciado y descrito los ritos del sacrificio humano.

Fuentes acerca del sacrificio

Cabe hacer notar que las fuentes existentes relativas al altiplano central son numerosas y son las más antiguas; probablemente fueron escritas en los primeros años posteriores a la Conquista, como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* atribuida a Olmos (*ca.* 1533), o los *Anales de Tlatelolco* (*ca.* 1528), los cuales no contienen descripciones de sacrificios. En algunos se menciona respecto de ciertos mitos o cuando se da testimonio de que cierto personaje fue sacrificado u ofrendado, pero no aportan mayores datos.

Motolinía es la fuente más antigua que describe algunos de los ritos efectuados durante el año calendárico y dedicados a determinados dioses, en Tenochtitlan y en otras partes como Tlaxcala, Cholula, etc.; pero no fue testigo presencial, a pesar de haber sido uno de los doce primeros frailes franciscanos que pisaron tierra mexicana en 1524. Sus narraciones son de oídas; repite lo que le relataron algunos conquistadores o lo que le quisieron informar los indígenas, que a tres años de la Conquista no sintieron el temor de hablar de temas que deben haber sido considerados tabú en aquella época. También debe haber consultado algunos libros semejantes al *Borbónico,* en los que se

hombre o mujer, se sometía a la muerte: "...sin que la persona que era sacrificada dijese palabra".

La descripción del Conquistador Anónimo es un poco más detallada.

dibujaban las fiestas y los ritos. Motolinía, así como la llamada *"Crónica X"*, son de las fuentes más copiadas por los cronistas posteriores.

Las Casas, que vivió de 1474 a 1566 y escribió su *Apologética histori sumaria* en 1561, obtuvo la mayor parte de sus datos de los primero franciscanos (entre los que se encontraba Motolinía), a pesar de que según él, mucho de lo que relata

> . . .lo he habido de los religiosos de San Francisco, que fueron los primero religiosos que en aquella Nueva España entraron y supieron muy bien l lengua mexicana, y han sido curiosos y diligentes en preguntar a los indio viejos, después que convirtieron y fueron cristianos de los ritos, cerem nias, sacrificios y religión de su infidelidad; pero ninguna cosa dello vieron sino por relación de los mismos indios los supieron [Las Casas, II, p. 203]

Ahora bien, las fuentes que contienen más testimonios pertinentes nuestro trabajo son Sahagún y Durán; las restantes del siglo xv complementan el cuerpo total de la información. Los cronistas de siglo XVII, como Ruiz de Alarcón y Serna, tan fructíferos para otro temas, resultaron prácticamente estériles. No podemos dejar de men cionar la *Crónica mexicana*, escrita tardíamente por Tezozómoc (1598 y que, a pesar de tener datos históricos muy semejantes a los de Durá (por lo que es probable que los hayan obtenido de una fuente común) tiene anotaciones adicionales de mucho interés.

Se ha discutido si la información aportada por Durán y por Sahagú proviene de distintos lugares: Tlatelolco, Tenochtitlan, Tepepulco Tetzcoco, Hueyapan. Para el estudio general del fenómeno del sacrifi cio humano en Mesoamérica no implica mayor cambio que los cronis tas describieran las ceremonias de Tenochtitlan o Tetzcoco, o de otro lugares más o menos cercanos; no nos estamos refiriendo, desde lue go, al área maya o a la Huaxteca, respecto a las cuales sí había diferen cias sustanciales, pero ello no afecta el plan general de nuestro estudio

Podemos concluir, en cuanto a las dos fuentes principales d nuestra investigación, que la mayoría de las ceremonias a las que hace referencia se efectuaban en Tenochtitlan, independientemente d que los informantes pudieran haber sido de Tlatelolco o de otro sitio

Respecto a los informantes de Sahagún, Garibay (1969, I, pp. 13-17 dice que sus primeros relatos fueron tomados en Tepepulco, despué en Tlatelolco y por último en Tenochtitlan; pero que los informante de cada sitio iban corrigiendo y añadiendo de acuerdo con sus propio

recuerdos. Cuando Durán[7] vivió en Tetzcoco, fue por muy poco tiempo y siendo niño y, aunque también pasó bastante tiempo en Hueyapan, Morelos, las fiestas que describe se refieren definitivamente a Tenochtitlan, de donde menciona nombres de lugares. De cualquier manera, los datos de ambas fuentes coinciden en lo general y sólo excepcionalmente se contradicen, a pesar de que hay aspectos que en una no se mencionan y otros que se mencionan con más detalles. Por ejemplo, Durán describe la fiesta del sol y el sacrificio de su mensajero; Sahagún hace una mínima referencia a lo que seguramente es su equivalente: el día del *nahui ollin;* asimismo, hace una extensa relación de los ritos que llevaban a cabo los comerciantes, mientras que Durán no los menciona.

Las diferencias de datos entre los dos cronistas se deben más bien al origen de sus informantes. Sahagún recopiló la mayor parte de sus testimonios de entre los hijos de nobles; Durán, por su parte, según opinión de Heyden, los obtuvo de gente del pueblo. Esto nos explica, desde luego, el detalle con que Sahagún llega a describir gran número de cosas, sobre todo de tipo ceremonial: sacrificios, sacerdotes, ceremonias, etcétera.

Sin embargo, téngase en cuenta que algunos tipos de sacrificios deben haberse efectuado con mayor frecuencia en algunos lugares y en otros con menor. Motolinía nos da un ejemplo (1971, p. 69): "En un otro día llamado Xocotlhuetzi, en algunas partes, como Tacuba, Coyoucan, Azcapotzalco. . .", y luego describe la erección del poste en donde se colocaba el *xócotl*, y la tortura del asamiento de los cautivos.

Desde luego que sería muy importante averiguar en qué lugares se llevaba a cabo el rito y durante qué fiestas, pero desgraciadamente no todas las fuentes lo indican con precisión.

Los estudios sobre el sacrificio en Mesoamérica

Todos los investigadores que hablan sobre los sacrificios se refieren invariablemente a los mexicas, pero pocos los han estudiado específicamente; en cuanto al sacrificio humano se han concretado a meras

[7] Durán usó, además de datos recopilados por él, tres escritos (Garibay, 1967, p. xxviii): la *Historia mexicana*, la *Relación de Azcapotzalco* y la *Relación de Cuyouacan*, y "pinturas" a las que hace referencia constantemente.

referencias o a artículos más o menos extensos. Las aportaciones más importantes al tema son de los siguientes investigadores:

Eduard Seler

Uno de los grandes mexicanistas, Eduard Seler, dedicó sus esfuerzos a interpretar la religión en general. Sorprendentemente, sus opiniones sobre el sacrificio humano son pocas y no aportan mayor explicación que la que hemos encontrado en las fuentes: que el sacrificio humano tiene como fin alimentar al sol, proveyéndolo con la energía suficiente para que dé la luz y el calor necesarios para la vida.

> El corazón, la vida, se ofrece al sol, que es la fuente de la vida y que de esta manera debe cobrar vida. . . se creía que la guerra sólo había surgido para conseguir las víctimas necesarias para la alimentación del astro. Los guerreros son los encargados de dar de beber al sol *(Tonatiuh)* y de alimentar a la tierra *(Tlaltecuhtli),* haciendo prisioneros o convirtiéndose ellos mismos en víctimas. . . [*Comentarios,* I, p. 155].

Desde luego, en sus numerosos escritos menciona diferentes aspectos del sacrificio en relación con las deidades, sus atributos, su indumentaria, las fiestas, pero lo que más le interesa son los *teoyaomiqui,* los guerreros muertos en el campo de batalla en el sacrificio, y las *cihuateteo,* las mujeres muertas en el parto, cuyas almas, según él, se convierten en estrellas. Interpreta algunas figuras de los códices como símbolo del sacrificio o de la sangre, pero no hace aportación alguna de orden general[8] al respecto.

Alfonso Caso

Para Caso el sacrificio humano era el punto esencial de la religión mexica y la guerra, especialmente la guerra florida, era una forma de culto. Según él, los mexicas se consideraban el pueblo prometido, precisamente porque pensaban que tenían la importante misión de colaborar con el sol para que alumbrara al mundo; y para ello tenían que alimentarlo con sangre y corazones humanos. Esta idea de considerarse el pueblo elegido y colaborador de los dioses los llevó a

[8] Las particulares las trataremos en cada uno de los diferentes apartados.

justificar sus conquistas, de la misma manera que lo hacen todos los pueblos imperialistas.

> El hombre ha sido creado por el sacrificio de los dioses, y el ser humano debe corresponder ofreciéndoles su propia sangre. El sacrificio humano es esencial en la religión azteca, pues si los hombres no han podido existir sin la creación de los dioses, éstos a su vez necesitan que el hombre los mantenga con su propio sacrificio y que les proporcione como alimento la sustancia mágica, la vida, que se encuentra en la sangre y en el corazón humano. . . [1953, p. 22].

La misión de ayudar al sol proporcionándole alimento se convirtió en una lucha de carácter moral contra las tinieblas; a su vez, la ayuda que proporcionaba el sol, representante del bien, era para luchar contra las fuerzas del mal.

Compara Caso el sacrificio con otras "aberraciones que asumen una cubierta religiosa que, basada en premisas falsas consideradas válidas, pueden conducir a las más terribles consecuencias". Los ejemplos que cita son la quema de herejes en la Inquisición o la destrucción de las consideradas razas inferiores por los "arios", para no "contaminarse" (*ibid.*, p. 72).

Esta idea central de Caso de que la misión de los mexicas como pueblo consistía en alimentar a los dioses había sido sustentada por investigadores anteriores a él, fue compartida por la mayoría de sus colegas contemporáneos y aún sigue siendo apoyada por la mayor parte de los estudiosos que se han ocupado del tema. Lo mismo sucede con la idea de que los dioses necesitaban de los beneficios de los hombres, y viceversa.

Su planteamiento de que existía una lucha moral de tipo zoroastriano entre las fuerzas de la luz y las de las tinieblas nos parece totalmente errada, ya que los mexicas no tuvieron, dentro de su concepción del mundo, esa dicotomía del bien y del mal, al menos no en ese sentido. Los dioses relacionados con la oscuridad, como Tezcatlipoca, Mictlantecuhtli o Tláloc, no pueden ser considerados como dioses del mal, aunque en muchos sentidos fueran la contraparte necesaria del sol y del calor, al estar asociados con lo húmedo, las tinieblas, etc. De la misma manera que no podemos decir que en la mitología hindú Vishnú fuera la representación del bien y Shiva del mal, independientemente de que, en sentido estricto, una de las

deidades fuera la creadora y otra la destructora, a pesar de los diversos aspectos intercambiables: creadores y destructores de ambas deidades; tampoco se puede asociar un ideal ético a su actitud de ayudar al sol. Recordemos que no sólo el sol necesitaba ser alimentado, sino que, en realidad, todos los dioses necesitaban alimento, principalmente los dioses del agua; esto se pensaba a principios del siglo XVI, y quizá mucho antes.

La comparación del sacrificio mexica con la quema de los herejes o con las matanzas de los nazis es poco feliz, pues el sacrificio era un rito dedicado a las deidades y sus fines eran religiosos, independientemente de los objetivos ulteriores de poderío político, mientras que la quema de herejes en la Inquisición fue un castigo impuesto a los que no seguían la religión oficial, y de ninguna manera una ofrenda a los dioses; mucho menos lo fueron los crímenes cometidos por los nazis en aras de una supuesta pureza racial (*ibid.*, p. 72), aparte de que había también motivos económicos involucrados.

Miguel León-Portilla

León-Portilla (1966, p. 317) encuentra que los mexicas compartían dos visiones del mundo contrapuestas: una más antigua, que constituía lo más elevado del pensamiento prehispánico y que él denomina "la filosofía de flor y canto", con Quetzalcóatl como su máximo exponente, y una más reciente que denomina la visión místico-guerrera o la visión huitzilopóchtlica del mundo, exclusiva de los mexicas y posiblemente introducida por el interesante personaje Tlacaélel. Según esta visión, el mexica estaba convencido de que lo amenazaba un cataclismo al terminar el Quinto Sol, y hacía suya la misión del hombre de ayudar al sol a sobrevivir mediante el sacrificio humano, proporcionándole las energías necesarias para su existencia.

León-Portilla (1966, p. 253) piensa que Tlacaélel no sólo fue el que insistió en tal idea, sino el que la justificó por "la necesidad de mantener la vida del sol Huitzilopochtli con el agua preciosa de los sacrificios"; también señala la participación que tuvo el mismo Tlacaélel en la introducción de esta visión huitzilopóchtlica del mundo, al destruir los manuscritos existentes hasta la época de Itzcóatl para construir una nueva historia de los mexicas y de su dios.

Desde luego, estas ideas de León-Portilla son claves en nuestra interpretación del sacrificio humano entre los mexicas, pues indican

claramente cómo fue introducida por el grupo dominante una ideología con la que justificaban la guerra y el sacrificio humano.

Laurette Séjourné

De los investigadores que han escrito sobre el sacrificio humano en México, Laurette Séjourné destaca por su originalidad y porque fue la primera que llamó la atención sobre el aspecto político del sacrificio.

En su primer artículo (1950) sobre este tema, advierte la repulsión general que provoca en todo el mundo conocer la enorme cantidad de sacrificios humanos que efectuaban los mexicas, y la semejanza entre los métodos de terror de los sacrificios en masa de los mexicas y los utilizados por los Estados totalitarios actuales.

Describe la angustia del azteca al considerarse responsable del destino del universo, ya que se creía encarnado en una raza elegida y destinado a realizar una misión de la que dependía el porvenir del mundo, para lo cual imaginó un sistema en que todo, incluso los dioses, le estaba subordinado, y donde el individuo había de ser sacrificado en aras de la humanidad.

Analiza tres mitos: en primer lugar, el de la creación de los cinco soles, en el que pone especial dedicación a la pareja que se salva del "Sol de Agua": *Tata* y *Nene*, que son convertidos en perros por Tezcatlipoca; en seguida Quetzalcóatl crea a los hombres y les asigna una empresa bien definida: "cuidar que el sol no se extinga".

El segundo mito es el que llama el episodio de la supresión de la hechicera; es decir, Huitzilopochtli mata a su hermana, guía de los demás hermanos.

El tercero es el del nacimiento de Huitzilopochtli, quien se libera de Malinalxóchitl, lo que interpretó como el caudillo que sustituye a la sacerdotisa; es decir, la adoración del sol sustituye a la de la luna.

Después del descubrimiento de su personalidad, expresado en el mito de la creación, el hombre se siente omnipotente y no vacila en recurrir a actos peligrosamente temerarios para proclamar que se diferencia profundamente del mundo animal y vegetal que lo rodea.

. . .triunfa el caos y crea un universo organizado, pero pronto se asusta y se siente anonadado por su insignificancia [1950, p. 170].

Y concluye: "Lo mismo que el azteca, el hombre moderno de hoy es prisionero de una concepción. . . que quizás algún día aparezca tan errónea cual la que aquellos remotos antepasados fraguaron. . ." (*ibid.*, p. 171).

Lo que expresa en 1950 acerca de que los aztecas se creían responsables de la marcha del universo, al cual sustentaban por medio de los sacrificios humanos, sufre un cambio radical en 1957, cuando publica un libro sobre el pensamiento religioso en el México antiguo, en el cual emite conceptos acerca de lo que ella considera que es religión y de aquello que no lo es. Según Séjourné Mesoamérica sí tuvo una verdadera religión, la cual fue predicada por "el gran místico Quetzalcóatl, el maestro que enseñó el perfeccionamiento interior como meta suprema". Ello ocurrió en el Quinto Sol, que fue el sol o la era de la espiritualidad, "fue la época del advenimiento del centro unificador que a nuestro entender es la esencia de todo pensamiento religioso" (1957, p. 88). Para esta autora las "guerras floridas" fueron luchas internas que el hombre debía sostener en su seno para alcanzar la liberación (*ibid.*, p. 119), pero los aztecas "deformaron" esa maravillosa religión enseñada por Quetzalcóatl y la convirtieron en una tradición "traicionada en esencia en beneficio de una estructura tempora dominada por una implacable voluntad de poder. . . que sirvió a los aztecas para apoyar una sangrienta razón de Estado, la unidad mística de la divinidad que el individuo no puede alcanzar más que por grado sucesivos y solamente al cabo de una vida de contemplación y d penitencia, estuvo determinada en la época de los aztecas por práctica de baja hechicería como la del sacrificio en el que se consideraba qu se transmitía al sol la energía humana" (*ibid.*, p. 35).

En un artículo de 1959, Séjourné duda de que tanto las práctica destructoras de los aztecas como sus creencias situadas a un nivel d pragmatismo elemental, puedan llamarse religión, y señala la neces dad de descubrir si dichas creencias pertenecen a una religión mut lada en sus órganos esenciales o a una estructura que le es extrañ (1959, p. 129): "Solamente una vez establecida la dependencia real qu existía entre leyes sagradas y actitudes sociales en patente contradi ción con todo precepto moral, estaremos en posibilidad de juzgar lo dioses legisladores"[9] *(ibid.)*.

[9] Esto la llevará, posteriormente, a asegurar que ritos sangrientos como los q practicaban los aztecas no merecen desde ningún punto de vista llamarse religión.

Pretende descubrir esas incógnitas a través de la historia relatada por Durán, que para ella es la única fuente de conocimientos serios sobre los aztecas y la única que trata en sus escritos de "la relación de los hombres entre ellos", a diferencia de Sahagún, que trata más bien la "relación de los hombres y los dioses".

Basándose en Durán, la investigadora maneja argumentos que aparentemente pueden servir tanto para los marxistas ortodoxos como para los defensores de la religión como liberadora de la angustia del destino, ya que dice que el móvil de las guerras de los tenochcas tenía un carácter profano y no religioso, como se ha pretendido, y que la idea de atribuir naturaleza divina a los cautivos fue un desarrollo muy tardío, casi inventado por Tlacaélel.

Independientemente de los juicios que se hagan respecto a las matanzas rituales de los mexicas y de los móviles políticos que a éstos se atribuyan, en lo que podemos estar de acuerdo, de ninguna manera podemos aceptar la tesis que califica como religión únicamente a la que libera al hombre de su destino y que descalifica como tal a la que tiene prácticas destructivas y creencias situadas a nivel de pragmatismo.

Sin embargo, compartimos las tesis tempranas de Séjourné en las que plantea que el sacrificio se había convertido, entre los mexicas, en un medio de presión de tipo político,[10] lo cual, a nuestro modo de ver, no le quita su carácter religioso porque –y aquí es donde surge nuestra diferencia básica– la religión puede convertirse y de hecho ha sido una verdadera arma represiva, como lo demuestra la historia de la humanidad, hasta nuestros días.

Sherbourne F. Cook

Cook hace un interesante estudio del sacrificio humano y una novedosa aportación para su comprensión. Plantea la hipótesis de que los dos rasgos salientes de la cultura azteca, las muertes excesivas por sacrificio y por las guerras ininterrumpidas, frenaban el aumento de la población y ayudaron a mantener el balance adecuado entre el número de habitantes y los recursos naturales máximos disponibles.

Piensa, de acuerdo con los antiguos escritores, que la religión azteca se centraba en el sacrificio, hecho que aumentó tanto en los últimos

[10] "...los derroches de vidas que éstos implican sobrevienen una vez que la metrópoli disponía de exceso de esclavos" (1959, p. 143).

años del gobierno azteca que la población no pudo abastecer más la demanda de víctimas, por lo que se hicieron guerras para satisfacer los requerimientos de los templos. Y tantas guerras fueron posibles gracias a la elevada densidad de población que permitía remplazos para compensar las pérdidas en las batallas.

Según él, el sacrificio humano fue un acto meramente ocasional de propiciación a los dioses hasta antes del siglo XIV tardío, y hasta principios del siglo XV no se volvió común la inmolación de prisioneros en masa. Basa esta afirmación en datos tomados de algunas fuentes históricas, tales como el *Códice Telleriano Remensis* e Ixtlilxóchitl.

Al mismo tiempo que el sacrificio de cautivos empezó a aumentar, la densidad de la población alcanzaba su apogeo y el margen de subsistencia se hacía precario.

Se plantea entonces dos preguntas: ¿fue suficiente la mortalidad debida al sacrificio para que éste actuara como freno al aumento de la población?, ¿fue esta costumbre la manifestación de una urgencia social relativa a ese freno? Y concluye que tal institución religiosa fue dirigida inconscientemente, casi podríamos decir pervertida, a un fin antisocial y biológico durante las últimas fases de la dominación azteca. . .

De acuerdo con la información proporcionada por las fuentes, hace estimaciones del número de víctimas tomando en cuenta:

a) Estimaciones directas de los españoles referentes a los últimos años anteriores a la Conquista	10 000-50 000
b) Descripciones de festivales individuales en los últimos años	18 000
c) Cuenta de *tzompantli,* relativa a los últimos treinta o cuarenta años	20 000
d) Estimación de cautivos de guerra en los últimos noventa años	12 000

De todo lo cual concluye que habría un promedio de 15 mil seres humanos sacrificados anualmente.

Considerando que la población del altiplano mexicano y costas adyacentes era de dos millones de habitantes, la tasa de mortalidad básica (sin sacrificios) hubiera sido de 100 mil por año, por lo que una tasa de 15 mil hombres más aumentaría la mortalidad en un 15 por ciento y, de ser esto así, afectaría en dos generaciones el control de la población.

La guerra es, pues, para él, un factor demográfico importante: el ejército estaba integrado por hombres entre los 18 y los 30 años, más algunos viejos nobles o dirigentes, sumando, en general, 100 mil hombres y, en casos de emergencia, hasta 300 mil.

Tomando en cuenta los 104 años comprendidos entre 1415 y 1519, las pérdidas totales de población serían de 540 mil hombres, o sea 5 200 anuales; si se considera una población media de dos millones, las pérdidas anuales serían de un 0.25 por ciento; y si se toma en cuenta que la mortalidad básica era de 50 por cada mil, entonces podemos decir que la mortalidad aumentó en un 5 por ciento por la guerra. Guerras y sacrificios juntos deben haber causado un 20 por ciento de la mortalidad en el México central.

Los resultados a los que llega Cook con base en sus cálculos son interesantes, pero les falta rigor. En primer lugar, el espacio geográfico al que llama "el México central y sus costas" es muy vago; no se sabe exactamente a qué se refiere. Por otra parte, las pérdidas de vidas humanas en guerras y sacrificios varían grandemente de acuerdo sobre todo con la región conquistada: por ejemplo, en las guerras contra Oztoman y Alahuiztan, todos sus habitantes fueron masacrados, mientras que los estados confederados casi no sufrieron pérdidas humanas; de tal manera que la demografía de las regiones asoladas sin duda sufrió un cambio, mientras que los habitantes del altiplano prácticamente no se vieron afectados. En otras contiendas bélicas los estados confederados perdían muchos más hombres que aquellos grupos a los que atacaban, como fue el caso de las guerras contra los tarascos.

Sin embargo, aunque el número de víctimas de las guerras floridas en cada bando era variable, la demografía del altiplano sí se vio afectada, puesto que tanto mexicas y grupos confederados como tlaxcaltecas, cholultecas y huexotzincas vivían en este ámbito geográfico.

De cualquier manera, no puede afirmarse que los sacrificios humanos efectuados en Tenochtitlan afectaran la demografía del valle de México, puesto que, como se ha dicho, la gran mayoría de los cautivos provenía de fuera. Por tanto, es imposible que una situación tan desigual de pérdida de vidas en las distintas regiones del norte de Mesoamérica se pueda interpretar como una respuesta social a la necesidad de limitar el crecimiento de la población.

Michael Harner

Este autor pretende dar respuesta al porqué del peculiar desarrollo del complejo sacrificial que se dio en Mesoamérica, diciendo que fue el resultado natural de problemas ecológicos específicos, ya que a la llegada de los españoles la presión demográfica en el valle de México era tan severa que se resolvió mediante el canibalismo en gran escala, disfrazado de sacrificio.

Refuerza su teoría diciendo que los incas practicaban el sacrificio humano en escala reducida y no se comían a los sacrificados porque disponían de animales para el consumo doméstico. Pero Harner olvida que las llamas eran animales de carga y raramente fuente de alimento; era el animal utilizado con más frecuencia como víctima sacrificial, pero sus restos se incineraban, no se consumían. Las alpacas en general no se mataban, pero se trasquilaban; los perros tampoco constituían alimento para los incas; el guanaco, en cambio, animal salvaje, era el único que se cazaba con fines alimenticios, además de que criaban conejillos de Indias con el mismo objeto. Desde luego, no consumían estos animales diariamente, por lo que aun cuando los incas contaban relativamente con mayores medios para obtener proteínas animales, la cantidad ingerida era tan baja que esto no puede citarse como argumento para negar que practicaran la antropofagia.

Por otra parte, la dieta de la mayoría de los mexicanos, antes de la Conquista, era a todas luces mucho mejor que la de la mayoría de los mexicanos actuales, y entonces, como ahora, los que tenían más posibilidades de consumir proteínas, como Harner señala, ya fuera de carne humana o no, eran los miembros de la clase dominante, porque las clases inferiores no tenían acceso a ella ni a otros productos reservados exclusivamente para ciertos grupos; por lo tanto, los sacrificios masivos no podían haber tenido como fin el abastecimiento de carne.

El valle de México abundaba en alimentos acuáticos, muchos de los cuales tenían una elevada cantidad de proteínas y, como el mismo Harner afirma, el maíz y el frijol ingeridos en cantidades adecuadas también proporcionan las proteínas necesarias.

Ahora bien, la tesis de Harner sobre la antropofagia como solución a la carencia de proteínas se contrapone a la demostración de Loeb, que afirma que en los sitios en los que ha existido la antropofagia en

mayor escala, como el Congo y Melanesia, había abundancia de alimentos de origen animal.

En cuanto a la demografía prehispánica, considera reducido el cálculo de Cook de dos millones de habitantes en el valle de México y de 15 mil sacrificados, pues, según comunicación personal de Borah a Harner, la población del México central no era de 2 millones, sino de 25, y el número de sacrificados de 250 mil al año, es decir, el equivalente al 1 por ciento de la población. Pero no sabemos en qué basa Borah tan elevada cifra ni a qué área se refiere con "México central". De cualquier modo, como ya se dijo cuando se habló de Cook, la mayor parte de los sacrificados provenía de lugares bastante alejados; recuérdese que a la famosa consagración del Templo Mayor se trajeron cautivos cuextecas, tziuhcoacas, tuzapanecos y tumapachcos, por lo que no se estaba afectando para nada el índice demográfico del valle de México, ni siquiera del México central.

La presión demográfica del valle de México, por lo menos, no debe haber sido tan intensa alrededor de 1416, porque después de que el ejército mexica destruyó Teloloapan, Oztoman y Alahuiztlan en Guerrero, se pidieron 400 familias de los estados confederados: mexicas, acolhuas y tepanecas, para que fueran a repoblar las tierras asoladas; pero Netzahualcóyotl, *tlatoani* de los acolhuas, solicitó que la cuota se redujera a la mitad, o sea a 200 familias (Tezozómoc, p. 350), hecho que indica, sin duda, que no era tanta la población para que hubiera necesidad del control demográfico. Las hambrunas que asolaban a Tenochtitlan, aunadas a las frecuentes guerras, afectaron sin duda su demografía, pero no el sacrificio de seres humanos que habían sido traídos de lugares lejanos.

Christian Duverger

En el libro *La flor letal. Economía del sacrificio azteca,* Christian Duverger hace un estudio muy extenso de esta práctica ritual, manejando como tesis principal que el rasgo dominante de la sociedad mexica fue su obsesión económica, que se extendía a su dimensión cósmica, sin que hubiera diferencia de naturaleza entre el funcionamiento de la sociedad y la marcha del universo, y otorgaba importancia central y definitiva al sacrificio que tenía como fin la restructuración energética a través de la alimentación del sol. Este astro, según su punto de vista, no era un dios, por lo menos no uno integrado a la jerarquía

del panteón, y Tonatiuh, al que él califica como una abstracción, era al que los mexicas se veían obligados a sacrificar para evitar el "desgaste" del cosmos, ya que, según él, para los aztecas la energía (p. 46) no era una fuente, sino que la energía consume. Es por ello que para este autor los aztecas pusieron en acción una política económica de una extraordinaria eficacia, destinada a mantener los equilibrios existentes y a consolidar el poder de su sociedad, principalmente a través de la esfera ética, que incluía las prohibiciones contra el juego y los excesos lúdicos.

De acuerdo con Duverger, el sacrificio desempeñó una importante función sincrética ya que sirvió de unión y punto de convergencia entre figuras divinas y heterogéneas, al tiempo que se impuso como fuerza estructurante del cuerpo social, como potencia de orden y de organización, de tal manera que ofreció a los dirigentes aztecas un resultado intangible y demostrable que iba exactamente en el sentido general de la economía deseada, y concluye que "el sacrificio no es más que una muerte aureolada por la flor lúdica, insignia de la entropía" (p. 220).

Marvin Harris

Marvin Harris, en su libro llamado *Caníbales y reyes,* con una clara referencia al imperio mexica, dedica un capítulo a la discusión de la sociedad azteca, en el cual, aunque plantea algunos puntos interesantes, tiene errores tan grandes como el de escribir que el *Códice Dresden* es náhuatl, y además se atreve a hacer apreciaciones tan falsas como decir (p. 138) que cuando se acercaba el momento del sacrificio "es posible que los prisioneros fueran torturados para instrucción y entretenimiento de la familia", sin entender que los sacrificios humanos mexicas formaban parte —o constituían la parte más importante— de un ceremonial que estaba regido por reglas y normas estrictas, y que la tortura de los prisioneros no era el fin del sacrificio. Además, en los casos excepcionales en que ésta se llevaba a cabo, era para rituales específicos.

Sus teorías están basadas en las de Harner, quien según Harris es el único que sostiene que "es legítimo describir a los sacerdotes aztecas como asesinos rituales en un sistema patrocinado por el Estado y destinado a la producción y redistribución de cantidades considerables de proteínas animales en forma de carne humana" (p. 139).

Harris supone que las supervivencias del canibalismo en un imperio como el mexica se debían buscar, también siguiendo a Harner, "en el agotamiento específico del ecosistema mesoamericano bajo el impacto de siglos de intensificación y de crecimiento demográfico, [así] como en los costos y beneficios de usar carne humana como fuente de proteínas animales a falta de opciones más baratas. . .".

Haciendo cuentas de las víctimas sacrificadas en relación con la población del valle de México, Harris (p. 46) supone que la redistribución de la carne humana no era suficiente para ayudar en algo a la alimentación del pueblo, por lo que dice que la pregunta no debería ser hasta qué punto estas redistribuciones caníbales contribuían a la salud y a la energía del ciudadano medio, sino hasta qué punto los costos y beneficios del control político experimentaron un cambio favorable a consecuencia de utilizar carne humana para recompensar a grupos selectos en periodos cruciales. Si un dedo de la mano o del pie era todo lo que uno podía esperar, probablemente el sistema no habría funcionado. Pero si la carne era suministrada a la nobleza, los militares y sus acólitos en paquetes concentrados, y si la provisión era sincronizada para compensar el déficit del ciclo agrícola, quizá la coyuntura habría sido suficiente para que Moctezuma y la clase gobernante evitaran la caída política. . .

Arthur Demarest

En el artículo "Overview: Mesoamerican Human Sacrifice in Evolutionary Perspective", incluido en el libro *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica,* Arthur Demarest analiza el cambio que enfrentan las instituciones en el tiempo, y en este sentido plantea (p. 237) que "la relaboración del culto sacrificial representó la culminación lógica de una evolución gradual de esta institución". Su papel fue cambiando a través del tiempo, desde la época temprana, cuando los mayas clásicos– según los resultados de los trabajos de Schele y Rubicsek– usaron el sacrificio humano para justificar el derecho del individuo a gobernar, hasta que posteriormente el sacrificio humano tuvo como fin legitimar a los Estados mismos, ya no sólo sancionando al gobernante sino sancionando y legitimando la política como un todo.

Señala las diferencias obvias del sacrificio humano en el área maya de los periodos Clásico y Posclásico, y entre el de esa área y el del altiplano, haciendo notar que no se trata solamente de la escala de

individuos sacrificados, sino también de la intención detrás del sacrificio. Piensa que el sacrificio humano entre los mayas del Clásico puede considerarse como uno de los factores importantes que contribuyeron a la nucleación gradual del poder en las jefaturas y estados de las tierras bajas.

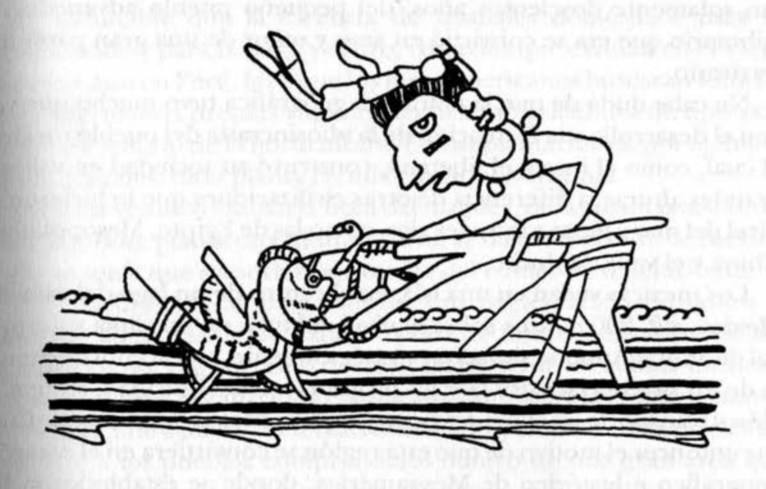
En general, antes del Posclásico el sacrificio humano era un rito centrado en el individuo –una sola víctima sacrificada para un solo señor–, mientras que en el Posclásico este papel legitimizador continuó pero fue elevado a un plano más elevado de competencia interpolítica y regional. Todos los aspectos de la ideología, pero en especial los cultos específicamente militaristas del sacrificio humano, se convirtieron en armas sociales que justificaban y hasta generaban y aun motivaban competiciones entre Estados. Fue un cambio hacia esta última función lo que caracterizó la contribución única mexica-azteca hacia el desarrollo de los cultos mesoamericanos del sacrificio humano y su movimiento a un nivel aún más alto de impacto evolutivo (p. 234).

Aunque el análisis de Demarest es muy interesante, le falta tomar en cuenta los datos del Clásico del altiplano, para poder redondear y corroborar sus teorías, pues aunque sabemos que sí se practicaba el sacrificio humano en Teotihuacan, no se sabe qué extensión y qué finalidad tenía. Por otra parte, aunque el sacrificio humano tuvo indudablemente una importancia definitiva en la legitimización del poder, también tenía otros fines, entre ellos propiciar los elementos de la naturaleza a través de los dioses, evitar calamidades, buscar buenas cosechas, reproducir los mitos, etc., y este aspecto es totalmente olvidado en su análisis.

Marta Ilia Nájera

Esta investigadora publicó en 1987 el libro *El don de la sangre en el equilibrio cósmico,* en el que estudia el autosacrificio y el sacrificio humano entre los mayas, sobre todo del Posclásico, basándose especialmente en las fuentes escritas del siglo XVI y utilizando –siguiendo a Mercedes de la Garza– el enfoque de "la ciencia de las religiones".

IV. EL CONTEXTO ECONÓMICO-SOCIAL



SIGUIENDO nuestro planteamiento inicial, y antes de introducirnos en el tema específico del sacrificio, trataremos de ubicar a los mexicas dentro de su evolución histórica. Según sabemos, era un pueblo que había emigrado de un lugar situado al noroeste del valle de México, llamado Aztlan Chicomóztoc. Las razones reales de esa migración no las conocemos, pero lo importante es que ellos mismos alegaban, como motivo, la búsqueda de un sitio prometido por su dios en donde se establecerían definitivamente y desde donde podrían gobernar el mundo conocido. Este aspecto de pueblo escogido es muy importante en toda la ideología posterior de los mexicas.

Sabemos que durante su reacomodo los mexicas practicaron la agricultura de temporal y de riego, y que su tradición de pueblo agrícola era bastante antigua, ya fuera que la hubieran traído de Aztlan o que la hubieran llevado desde el centro de México. Además, eran expertos en la caza y pesca de los productos del lago, que complementaba en gran parte su economía.

Los mexicas eran uno de tantos grupos que habitaban el valle y que debido a determinadas condiciones pudieron adquirir poder.

Compartían con sus vecinos numerosas características (que incluso

podemos llamar rasgos mesoamericanos), pero, al mismo tiempo, tenían su propia personalidad y cultura. En una rápida evolución de tan solamente doscientos años, del pequeño pueblo advenedizo y tributario que era se convirtió en amo y señor de una gran parte del territorio.

No cabe duda de que la ubicación geográfica tuvo mucho que ver con el desarrollo y la formación de la idiosincrasia del pueblo mexica, el cual, como el inca y el tibetano, construyó su sociedad en valles a grandes alturas, a diferencia de otras civilizaciones que lo hicieron al nivel del mar y junto a grandes ríos, como las de Egipto, Mesopotamia, China y el valle del Indo.

Los mexicas vivían en una isla, en el centro de un lago del valle de México, a 2 200 metros sobre el nivel del mar, en un clima subtropical de altura. Aunque situados estratégicamente, con la enorme ventaja de un sistema lacustre que les proporcionaba seguridad, alimentación y transporte, el clima era poco propicio para la agricultura. ¿Cuál fue entonces el motivo de que esta región se convirtiera en el corazón geográfico e histórico de Mesoamérica, donde se establecieron las mayores concentraciones humanas de la América del Norte y donde surgieron grandes civilizaciones?

García Martínez (p. 16) nos da como explicación "la facilidad de intercambiar productos y de disponer, dentro de un reducido espacio, de gran cantidad de ámbitos complementarios". Otra explicación podría ser la existencia de los lagos, que permitieron la construcción de chinampas y una mayor producción agrícola.

Dentro de este ambiente geográfico, el medio de producción más importante entre los mexicas, al igual que en toda Mesoamérica, era la tierra, de la cual tenían conocimientos muy desarrollados y sabían cómo sacarle el mayor provecho por medio de abonos, riego adecuado, etc., lo mismo que sobre el cultivo de las plantas y, desde luego, de los ciclos climáticos. De ahí la gran importancia de la invención del calendario y de quienes lo manejaban, los sacerdotes. Sin embargo, los instrumentos de trabajo eran muy rudimentarios y casi se concretaban a la coa o "palo plantador", pero también usaban algunos otros instrumentos auxiliares.

La base de su alimentación estaba constituida por el maíz, el frijol, la chía, el *huauhtli*, complementados con muchas verduras y frutas cultivadas o recolectadas, entre las que tenían especial importancia la calabaza, el chile, el aguacate, el maguey y el nopal. Como es sabido,

el único animal doméstico era el perro, pero había pavos o guajolotes, y unos y otros se utilizaban como alimento.

Es indudable que la carencia de animales domésticos para la alimentación y para la carga y el tiro, como los que existían en el Viejo Mundo y aun en Perú, hizo que los mesoamericanos buscaran soluciones y alternativas propias y que tuvieran una agricultura de tipo más bien semejante al de la horticultura. En sus plantaciones, por ejemplo en los maizales, cada planta recibía cuidado individual.

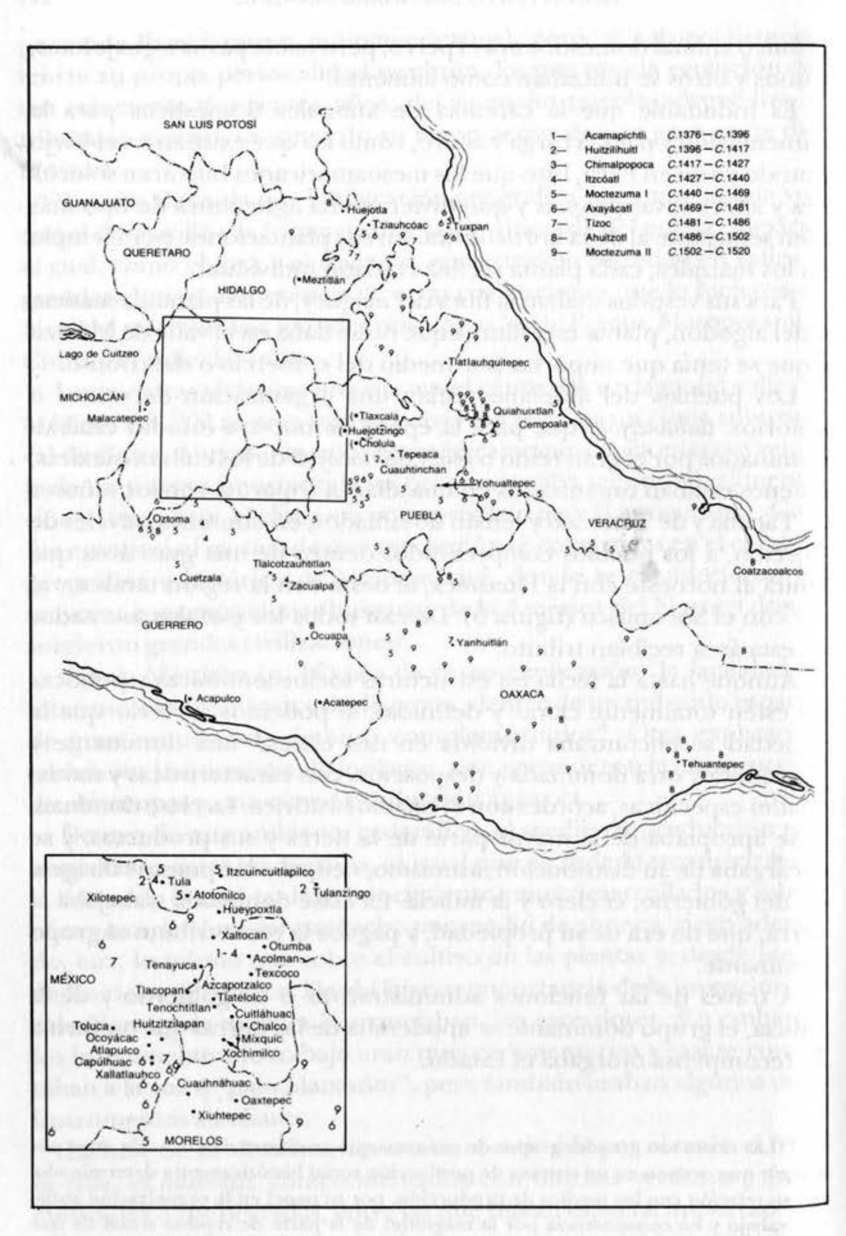
Para sus vestidos usaban la fibra del maguey, de las plantas acuáticas o del algodón, planta esta última que no se daba en el valle de México y que se tenía que importar por medio del comercio o del tributo.

Los pueblos del altiplano tenían una organización de reinos o señoríos: *tlahtocáyotl*, que para la época de nuestro estudio estaban dominados por el gran reino o *Huey tlahtocáyotl* de los culhua-mexicas, quienes estaban organizados en una alianza tripartita con los señores de Tacuba y de Tetzcoco y tenían dominados, en diferentes niveles de sujeción, a los pueblos comprendidos dentro de una gran área que limita al noroeste con la Huasteca, al oeste con la región tarasca y al sur con el Soconusco (figura 5). De casi todos los pueblos asentados en esta área recibían tributo.

Aunque hasta la fecha las estructuras socioeconómicas y políticas no estén totalmente claras y definidas, sí podemos aseverar que la sociedad se encontraba dividida en dos clases,[1] una dominante y poseedora y otra dominada y desposeída, con características y modalidades específicas, acordes con el estadio histórico. La clase dominante se apropiaba de la mayor parte de la tierra y sus productos, y se encargaba de su distribución; asimismo, ocupaba los puestos dirigentes del gobierno, el clero y la milicia. La clase dominada trabajaba la tierra, que no era de su propiedad, y pagaba la renta-tributo al grupo dominante.

A través de las funciones administrativas o de gobierno y de la milicia, el grupo dominante se apoderaba de las tierras que en forma de recompensa otorgaba el Estado.

[1] "Las clases son grandes grupos de personas que se diferencian unas de otras por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por su relación con los medios de producción, por su papel en la organización social del trabajo y en consecuencia por la magnitud de la parte de riqueza social de que disponen y el modo en que lo tienen." (V. I. Lenin, p. 289.)



5. *Mapa de la extensión del imperio mexica*. (Barlow, 1964.)

Un grupo cercano a la clase dirigente eran los *pochteca* o comerciantes, que sin ser poseedores directos de los medios de producción acumulaban riquezas y privilegios que obviamente los separaba de los explotados y sometidos. Estaban exentos de trabajos manuales y tenían una serie de privilegios de los que no gozaba el resto de la población. Tenían su propia organización, con sus dirigentes y su reglamento; su relación con el Estado era muy estrecha; actuaban como agentes de éste, desde el punto de vista tanto económico como político. Los *pochteca* tenían el monopolio del comercio en gran escala y del comercio suntuario que comprendía a los esclavos. Aparentemente constituían un peligro latente para el propio Estado, el que a través de la religión los obligaba a distribuir su riqueza. Sahagún (1956, III, p. 37) señala que si algún comerciante amenazaba con adquirir demasiado poder el rey mandaba eliminarlo.

La clase dominante estaba formada por los *tlatoani* o reyes, los nobles o *pipiltin*, los sacerdotes y los funcionarios públicos, quienes generalmente también eran nobles, y excepcionalmente por algunos *macehualtin* que lograban acumular riqueza. Los servicios prestados por todos –en especial en la guerra– eran recompensados por el Estado otorgándoles tierra, ya fuera en propiedad o en usufructo, con sus respectivos labradores.

La responsabilidad fundamental del gobierno recaía en el rey o *Huey tlatoani*, quien tenía funciones civiles, militares, judiciales, legislativas y religiosas.

Aparentemente seguía en jerarquía al *Huey tlatoani* una especie de primer ministro o *cihuacóatl;* tal es el caso de Tlacaélel, a quien algunas fuentes citan como uno de los forjadores del imperio mexica. No queda claro, sin embargo, si este puesto fue permanente, institucional, temporal o accidental.

En orden jerárquico descendente, seguían a los anteriores gobernantes el *tlacatécatl* y el *tlacochcálcatl* o generales en jefe, entre quienes siempre se escogía al nuevo rey.

Los oficiales públicos o funcionarios administrativos eran jueces, mayordomos *(calpixque)* y "señores" o *tetecutzin*. Estos últimos, entre otras cosas, supervisaban el trabajo comunal que como tributo tenían que prestar a los señores los miembros de los distintos *calpulli*. Ocupaban, además, diversos cargos administrativos en el gobierno central. Todos tenían su propia jerarquía.

Los *calpixque* eran los mayordomos del señor o de los señores: ellos

se encargaban de recaudar el tributo y estaban situados en distintos niveles.

La mayor parte del aparato gubernamental provenía de la nobleza, aunque también tenían acceso a él algunos *macehualtin* o gente común si realizaban grandes hazañas guerreras.

También los sacerdotes provenían mayoritariamente de la nobleza, aun cuando algunos jóvenes del *telpochcalli* que mostraban dotes especiales eran transferidos al *calmécac;* los sacerdotes principales eran seleccionados de acuerdo con sus méritos y su vida, y no con su linaje.

Muchos eran los privilegios de que gozaba la clase dominante. Además de disfrutar del fruto del trabajo del resto de la población, sólo ellos podían habitar en cierto tipo de casas, usar determinado tipo de ropa, tener mayor número de mujeres, ocupar puestos de importancia en el gobierno, celebrar fiestas de prestigio y llevar acompañantes al otro mundo para que continuaran sirviéndoles.

Los *macehualtin* eran los trabajadores directos: campesinos, artesanos, cazadores, etc.; eran los hombres comunes que sostenían con su trabajo a la clase dominante, cultivaban su parcela de tierra y la de sus señores (que era la forma de su tributo), les traían agua y leña para sus casas, además de contribuir a la construcción de las grandes obras, como los templos, calles, represas, etcétera.

Había diversos tipos de artesanos, cuya condición debe haber sido diferente: algunos eran dueños de sus propios medios de producción, que elaboraban o fabricaban ellos mismos o que compraban a los *pochteca;* otros trabajaban en talleres. Los *tlacuiloque* o dibujantes de códices, los *amanteca* o trabajadores de la pluma, los lapidarios y los orfebres podían recibir una retribución en especie, sobre todo del monarca, quien tenía grandes talleres en los que concentraba a gran número de artesanos. Además, había talladores de piedra, albañiles, escultores, carpinteros, alfareros, talladores de obsidiana, curtidores, cesteros, etcétera.

Otro importante oficio, que no se incluye en el trabajo artesanal, era el de los médicos. Gran parte de estos oficios se heredaban de padres a hijos. Los artesanos y "profesionistas" pertenecían a agrupaciones o gremios y tenían sus propios dioses, a los que celebraban en la fiesta fijada por el calendario. Muchos de los artesanos parecen haber tenido orígenes étnicos distintos. Muchos hombres no eran artesanos ni cultivaban la tierra, eran cazadores o recolectores de "granjerías del agua" o se dedicaban al oficio más bajo, que era el de cargador o de

recolector de yerbas en los montes para llevarlas a vender a la ciudad.

Otra categoría de la jerarquía social eran los esclavos, de los cuales había dos tipos: los jurídicos o contractuales y los cautivos de guerra. Los primeros habían caído en la condición de esclavos por deudas o por castigo y sólo se los sacrificaba cuando su comportamiento era malo. De los segundos, de quienes dice López Austin (1974, p. 535), "sin que en momento alguno fuese aprovechada su fuerza de trabajo", hemos comprobado que también se aprovechaba su trabajo, especialmente el de las mujeres (González, 1979), aunque en general eran destinados a la piedra de los sacrificios.

Los esclavos servían en los trabajos domésticos, en el cultivo, el hilado y el tejido, y desde luego se los destinaba al sacrificio.

La mano de obra femenina era especialmente importante, sobre todo para la molienda y el tejido. Los alimentos preciados se molían, y los textiles habían llegado a adquirir tal importancia que se empleaban como moneda y se producían en gran escala, no sólo en el grupo familiar, sino también en talleres donde trabajaban muchas mujeres, que podían ser concubinas, esclavas o mujeres que se alquilaban para tejer.

Aunque la mayor parte de la población masculina se veía obligada a ir a la guerra y demostrar su participación activa capturando enemigos, la forma de intervención en las batallas no era igual para todos los sectores, puesto que había quienes eran ocupados casi exclusivamente como *tameme* o cargadores de vituallas; los guerreros menos hábiles iban a la vanguardia (Motolinía, p. 346), seguramente como carne de cañón, y los guerreros más experimentados iban a la retaguardia, con sus "espadas" de hojas de obsidiana o *macuáhuitl*.

La coerción que se ejercía para que los hombres fueran a la guerra no era sólo a través de la conscripción obligatoria, sino también de la presión ideológica que se reflejaba en el autonombramiento de los mexicas como pueblo escogido para colaborar con la continuidad de la existencia del cosmos a través de alimentar a los dioses con sangre humana. Esto se reforzaba premiando en este mundo con riquezas y privilegios a los que demostraban su valor en la guerra capturando enemigos, y en el "otro mundo" ofreciéndoles un paraíso solar. El mismo hecho de que la guerra concediera privilegios a los sobresalientes en ella, incluso el ascenso en la escala social, tuvo que ser un aliciente masivo entre las capas explotadas y, por lo tanto, limitante y selectivo. Por otra parte, los pueblos sometidos eran obligados a participar en guerras de conquista que no eran las suyas.

Había ciertos sectores de la población mexica que por lo menos en algunas guerras no participaban. Si nos remontamos al tan citado pasaje de la guerra contra Azcapotzalco, cuando los mexicas tenían una sociedad menos compleja, aunque ya dividida en *pipiltin* y *macehualtin*, vemos que éstos se rehusaron a pelear y querían abandonar la ciudad antes de que empezara la batalla, pero fueron convencidos por los *pipiltin* diciéndoles que si perdían se los comerían y si ganaban se comprometían a convertirse en sus vasallos y, entre otras cosas, les cargarían sus bastimentos cuando fuesen a las guerras (Durán, 1967, II, pp. 79, 80). Este pasaje, además de muchas otras cosas, señala que ya para entonces había una clara división de ocupaciones: la guerra y el servicio, labor esta última que debía cumplirse incluso durante la guerra.

Es posible que, cuando se constituyó o consolidó el Estado mexica y el ejército dejó de ser una actividad comunitaria para servir a sus fines de dominación, se impusiera el servicio militar obligatorio para la conquista. Más o menos al mismo tiempo se reglamentaron las actividades de las casas de los jóvenes: *calmécac* y *telpochcalli* (Durán, 1967, II, p. 213), precisamente con el fin de dar un mejor entrenamiento militar y una educación diferencial. Coincidió también este momento con una división más tajante de los diferentes estratos a través de la reglamentación de privilegios, así como con la adquisición de poder por parte de la iglesia.

Zurita (p. 86), al hablar de los que labraban la tierra de los *tetecutzin*, dice que "por esto eran relevados del servicio del Señor supremo de ir a sus labranzas, y no tenían más obligación que acudir a le servir en las guerras, porque entonces ninguno había excusado". Este párrafo señala, precisamente, la obligación que tenían los señores o *tetecutzin* de llevar a sus siervos a cualquier contienda que entablara el rey, y que no necesariamente implica la obligación de todos los habitantes de Tenochtitlan de acudir a las batallas. Esto no significa que no haya habido guerras en las que los habitantes de una ciudad no participaran en su defensa; tal es el caso de la población chalca, cuando fue atacada por los mexicas, o el de las mexicas durante el sitio de Tenochtitlan efectuado por los españoles.

Hay evidencias de que cierto tipo de hombres en edad de pelear no iban a algunas guerras; por ejemplo los que, habiendo participado en varias y no logrado capturar ningún enemigo, se quedaban "con indumentaria de villano y dedicados exclusivamente a las labores

agrícolas" (Sahagún, 1969, II, p. 328). Otro caso deben haber sido los buenos artesanos, algunos de los cuales procedían de otros lugares, como dijimos, y constituían un orgullo por lo menos para Tenochtitlan y Tetzcoco; eran demasiado valiosos para ser desperdiciados en la guerra.

Estaban además los *pochteca;* es indudable que los jóvenes de esta comunidad recibían una educación especializada en su *calmécac*, que incluía conocimientos relativos a su profesión y una instrucción guerrera que les permitiría defenderse en sus expediciones. Ellos, al igual que los jóvenes guerreros, eran encomendados a los dirigentes de las expediciones comerciales para que se les enseñara y protegiera. Inferimos, por lo tanto, que el papel guerrero de los *pochteca* se representaba en sus expediciones comerciales, que eran en última instancia más peligrosas que una guerra convencional. Por ello, también tenían derecho a vivir en el paraíso solar si morían cumpliendo con su deber, y se les permitía ofrendar esclavos individualmente en lugar de cautivos, a los que comúnmente no tenían acceso.

Suponemos (junto con Katz, p. 160) que en las guerras floridas o *xochiyaóyotl* contra Cholula, Huexotzinco y Tlaxcala la participación de los hombres fue más seleccionada. Pomar (p. 47) menciona que en estas guerras y en las de conquista se actuaba de manera diferente, lo cual es lógico si consideramos que los fines eran diferentes.

El hecho de que hubiera soldados profesionales cuya ocupación exclusiva era la guerra, y que generalmente eran los nobles, hacía que hubiera, como contraparte, hombres que se dedicaban principalmente a las labores del campo y que no tenían, por ello mismo, la capacidad guerrera de los profesionales. Resulta obvio pensar quién tenía mayores posibilidades de obtener cautivos, sobre todo los más valiosos. A esto se agrega el hecho de que la ofrenda de un cautivo implicaba gastos para las fiestas, lo que también limitaba la participación de los *macehualtin* en general.

Las guerras de expansión tenían como fin principal la obtención de tributo, incluido el de víctimas para el sacrificio. Los pueblos más cercanos tributaban en especie y en forma de servicios personales, de manera semejante a como lo hacían los *macehualtin* mexicas. El tributo de los más alejados variaba de acuerdo con lo que su tierra produjera, y el monto se determinaba según hubieran respondido a la provocación mexica; desde luego, el que se sometía más fácilmente pagaba menos tributo y conservaba sus propios gobernantes; en tanto que a

aquellos que oponían mayor resistencia se les castigaba exigiéndoles un tributo mayor e imponiéndoles un *calpixqui* mexicano; los pueblos que no se rendían eran destruidos totalmente.

El *tlatoani* mexica era aliado de los de Tetzcoco y Tacuba, y en todas las guerras participaban los tres.

EL CALPULLI

El *calpulli* se menciona, de una u otra manera, en todas las fuentes. Numerosos investigadores lo han estudiado e interpretado, entre otros Monzón, Katz, Carrasco, López Austin, Castillo y van Zantwijk. Coincidimos con algunas de esas interpretaciones, con otras no.

Con base en los datos aportados por las fuentes y en los estudios de los diversos investigadores, así como en el comportamiento de otras sociedades, hemos concluido que para la época de contacto la palabra *calpulli* designaba varias cosas; entre ellas, y ocupando un lugar primordial, lo que fue el sentido original del *calpulli*, es decir, un grupo de personas relacionadas a través de un linaje real o mítico dedicadas a la misma ocupación, las cuales, al establecerse en determinado lugar, se apropiaban –o se les dotaba– de cierta extensión de tierra. No todos los *calpulli* tenían la misma jerarquía, ya que solamente de algunos de ellos surgían los gobernantes.

Como vimos, los *calpulli* podían tener tierras adscritas a ellos, pero había algunos que no las tenían y sus miembros vivían incrustados en otras comunidades, según explica Cortés refiriéndose a los artesanos, pescadores y cazadores que "viven en los pueblos y barrios de esta ciudad a costa de sus habitantes". Asimismo, *pochteca* de Tlatelolco no tenían tierras que cultivar, pues eran comerciantes; por ello, cuando fueron vencidos por los mexicas, tuvieron que tributar parte de las ganancias obtenidas con las ventas del mercado.

Los *calpulli* originales, relacionados por su linaje y su ocupación, tuvieron siempre gran importancia desde el punto de vista ritual, y aunque alguno de sus miembros cambiara de residencia o de posición en la escala social, nunca dejaba de pertenecer a su *calpulli*.

Por otro lado, hemos dicho en otra parte (González, 1981, p. 73) que suponemos que el *calpulli*, cuando menos en el momento del contacto, era una unidad económico-administrativa utilizada por el Estado mexica, independientemente de la forma que tuvo en otros sitios y en otras

épocas. En este sentido estamos de acuerdo con Carrasco (1978, p. 39), quien afirma que "se trata de una unidad local administrada desde arriba, más que de una comunidad democrática de tipo 'tribal'".

No hay duda de que en la ciudad los llamados *calpulli* adquirían otro carácter. Las fuentes nos dicen que Tenochtitlan estaba dividida en cuatro grandes barrios: Moyotlan, Teopan, Atzacualco y Cuepopoan, que es una forma por lo demás tradicional de cualquier asentamiento, por lo menos nahua. A estos barrios, Monzón (pp. 31, 32) les dio el nombre de *campan*. Van Zantwijk (1966, pp. 180, 181), basándose en Tezozómoc, menciona quince barrios o *calpulli:* Yopico, Tlacochcálcatl, Huitznahuaca, Tlacatecpan, Tzonmolco, Chalmecah, Tezcacóac, Tlamatzinco, Molloco Itlillan, Chililico, Cihuatecpan, Izquitlan, Milnáhuac, Coatlxoxouchcan y Coatlan; en éstos están incluidos los siete originales que vinieron con la peregrinación mexica y que con seguridad eran los más importantes o de más elevada estirpe. Faltaría en la lista de Tezozómoc el *calpulli* de Pochtlan, mencionado en otras fuentes, pero que van Zantwijk considera una subdivisión de Tzonmolco. Caso (1956) proporciona una lista mayor de *calpulli*, en la que están incluidos todos los mencionados.

Nosotros suponemos que la ciudad debe haber estado dividida y subdividida de acuerdo con las necesidades administrativas, y que conservaba probablemente los antiguos nombres de ciertos *calpulli* a más de los recién fundados.

Cada *calpulli* tenía su dios "patrono", y los *calpulhuehuetque* o "viejos del *calpulli*" tenían funciones bien definidas en el ceremonial. Aparentemente cada barrio tenía también su *telpochcalli*, o "casa de solteros", y sólo algunos de ellos, los de los nobles, tenían un *calmécac*.

En el complejo arquitectónico que mencionan los informantes de Sahagún (1956, I, p. 242), los *calpulli* son "casas pequeñas de que estaba cercado todo el patio de parte de adentro, en donde se recogían a ayunar por cuatro días cada mes los principales y oficiales de la república"; también dicen que ofrecían muchas cosas en las casas que llamaban *calpulli*, que "eran como iglesias de barrio". En el *calpulco* recluían a los cautivos y los velaban la noche anterior a su sacrificio (Sahagún, 1956, I, p. 142); también se desmembraba ahí a las víctimas.

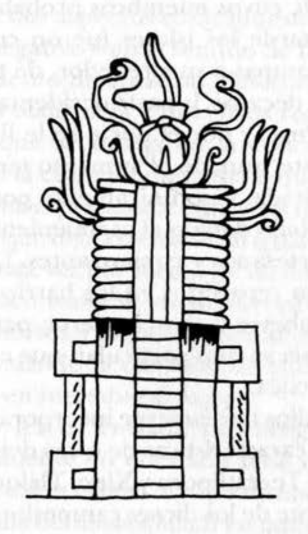
Durán (1967, I, p. 96) dice que los

barrios eran como parroquias y así tenían su nombre y advocación de ídolo, con su casa particular que servía de sólo iglesia en aquel barrio, y así en

fiesta podían vestir un indio esclavo como en el templo principal, para que representase aquel ídolo; lo cual no hacían en todas las demás fiestas del año. De manera que si había veinte barrios, podían andar veinte indios representando a este su dios universal, y cada barrio honraba y reverenciaba su indio y semejanza del dios, como en el principal templo se hacía.

Por todo lo anterior suponemos que dentro del recinto del Templo Mayor había unos edificios llamados *calpulli*, de gran importancia en el ritual, que correspondían a los *calpulli* –grupos ocupacionales y de linaje–, que a su vez podían corresponder a los *calpulli* –divisiones territoriales de la ciudad. Cada cual tendría un templo con su dios tutelar, un *telpochcalli*, algunos un *calmécac* y quizá también templos dedicados a otros dioses. Seguramente en el asentamiento inicial vivieron individuos pertenecientes al mismo *calpulli* por su linaje, pero con el crecimiento de la ciudad se permitió que fuera estableciéndose otro tipo de gente.

V. LA RELIGIÓN



EL MEXICA era un pueblo politeísta. Por politeísta entendemos la creencia en varios dioses con nombres distintos y funciones específicas, es decir que no son considerados espíritus cuya existencia esté atada a un determinado lugar: árbol, piedra, manantial, sino que tienen una personalidad autónoma.

El politeísmo corresponde a una etapa más compleja del desarrollo de la sociedad, en la cual aparecen ya la especialización del trabajo así como la diferenciación y estratificación sociales, que llegan a su culminación en una etapa urbana, cuando en un solo lugar se reúne gran número de especialistas de tiempo completo, una burocracia y un clero, así como diversos grupos étnicos que aportan sus deidades y sus cultos para formar un amplísimo panteón y un complicado ceremonial.

El comercio y los comerciantes ayudaban en el intercambio pacífico de las deidades de los distintos pueblos con los que tenían relaciones comerciales; los guerreros, a través de las guerras de conquista, imponían las suyas propias a los pueblos conquistados, estableciendo así un vasto panteón estratificado.

Todo esto lo encontramos en Tenochtitlan, la gran urbe de 200 mil

habitantes, centro rector del imperio[1] mexica y que cuando se fundó estaba constituida sólo por varios islotes habitados por un pequeño grupo de siete *calpulli*, cuyos miembros probablemente tenían lazos de parentesco. Más tarde los islotes fueron creciendo gracias a la construcción de chinampas a su alrededor, de tal manera que, en el transcurso de algunas décadas, la parte occidental de Tenochtitlan casi se unió a la tierra firme, y por el norte se le iba uniendo la isla de Tlatelolco. Obviamente, aunado al aumento territorial, la población creció en forma inusitada, y no únicamente por la reproducción de los mexicas, sino también debido al asentamiento de gente de fuera, en su gran mayoría artesanos y comerciantes. La manera en que los recién llegados fueron repartidos en los barrios-*calpulli* citadinos es algo que no puede saberse a ciencia cierta; pero toda la gente que habitaba la ciudad tenía su dios particular, que contribuía a formar el complejo panteón mexica.

Huitzilopochtli, el dios tardíamente incorporado al panteón mesoamericano, adoptó las características de otras deidades más antiguas y más poderosas, como Tezcatlipoca y Xipe. Tláloc retuvo su relevancia como el más importante de los dioses campesinos, y los dioses que no se adaptaron al panteón mexica fueron encerrados en una cárcel especial llamada Coacalco (Sahagún, 1969, I, p. 234).

La ciudad no solamente se convirtió en el centro administrativo de todos los pueblos conquistados, sino que se transformó, además, en importante centro industrial, comercial y religioso. Tenochtitlan era el centro del mundo, el *omphalos* que había sido fundado en el lugar señalado por Huitzilopochtli y consagrado con el corazón de Cópil; en su centro ceremonial se encontraba el Coatépec o Culhuacan, la montaña sagrada, el lugar de origen. La religión legitimaba al poder político: no sólo el mexica era el pueblo elegido; Tenochtitlan también era la ciudad elegida.

La cosmovisión

A través de los procesos visibles de la naturaleza, tales como día y noche, verano e invierno, vida y muerte, los mexicas, al igual que todos

[1] Gibson (p. 376) opina que "si se toma como criterio la expansión militar y la exacción de tributo, entonces el concepto de Imperio es aceptable".

los pueblos mesoamericanos, concibieron el universo como cargado de energía.[2]

Esta energía tiene dos aspectos contrapuestos y complementarios, uno positivo y otro negativo –en el sentido de la física y no de valor–, en constante movimiento de creación, destrucción y regeneración a través de un proceso dialéctico. Tales ciclos regenerativos se repiten incesantemente, lo que se refleja en la concepción de las edades cosmogónicas, según la cual el mundo tiene que ser creado y destruido. Cuatro edades habían ya transcurrido, y los mexicas se encontraban viviendo en la quinta, que debía terminar, al igual que las anteriores, con su destrucción, pero esta vez por medio de un terremoto.

La energía cósmica o *mana* se vuelve inestable y peligrosa cuando sus componentes positivos y negativos entran en desequilibrio, de la misma manera que cuando la cantidad de protones y electrones se desequilibran y vuelven inestable al átomo.

A los seres vivos les es enviada su energía vital el día de su nacimiento –posiblemente en el estado fetal compartieran la de la madre–, parte de la cual es el *tona*. El tipo de energía que reciben está condicionado por el día del *tonalpohualli* en que nacen, según el *tonalli* que les corresponde.

La energía vital se concentra en mayor cantidad en ciertas partes del cuerpo, entre ellas la sangre, el corazón y la cabeza, y, según ciertas evidencias, también en los muslos; por ello, todas estas partes eran de suma importancia en los ritos sacrificiales, como veremos.

El tipo de *mana* del individuo variaba con la edad y su posición dentro de la comunidad. Se empezaba a adquirir al nacer, hasta culminar en la juventud, después de lo cual empezaba a disminuir hasta que se presentaba la muerte. Pero, aun después de muerto el individuo, algo de energía quedaba en sus cenizas o en sus huesos, sobre todo si eran de un sacrificado, un gobernante o un "hombre-dios" (cf. López Austin), y si se tenía el cuidado de conservar dicha energía a través de los ritos necesarios.

Los reyes, como representantes de los dioses en la tierra, tenían más *mana* que otros seres humanos; lo mismo ocurría con los sacerdotes en funciones y con todas las víctimas del sacrificio, especialmente las que eran "imágenes" de dioses.

[2] Que hemos designado con la palabra polinesia *mana* (véanse las pp. 30 ss.), y cuyo equivalente náhuatl tal vez sea *téotl* (Hvidfeldt, p. 100).

La energía vital de un ser humano podía gastarse o perderse, lo que en el individuo iba aunado a la enfermedad o a la vejez; para evitar esto había varias curas que normalmente prescribían los *tonalpouhque*. La energía del rey, personaje clave en la religión y en la política, se regeneraba a través del sacrificio de seres humanos, en forma similar a como se hacía con los dioses.

El universo consistía en un supramundo –que la mayoría de las fuentes dividen en trece estratos–, la tierra y el inframundo, de nueve estratos. En la parte superior del supramundo, el Omeyocan, lugar de la dualidad, se encontraba la máxima energía generadora, Ometéotl, 2 Dios, 2 Sagrado, que contenía en su seno a Ometecuhtli, 2 Señor, y a Omecíhuatl, 2 Señora, fuerzas positivas y negativas que reflejan la dualidad dialéctica del universo, representada también por lo rojo y lo negro, la luz y la oscuridad, lo caliente y lo frío, que como se ha dicho debían encontrarse en proporciones adecuadas en todos los ámbitos del universo, a fin de que existiera armonía.

Ometecuhtli y Omecíhuatl, energía creadora positiva y negativa, respectivamente, crearon a los cuatro tezcatlipocas que se convirtieron en las fuerzas creadoras activas e hicieron la tierra, el cielo, el agua, el fuego, el tiempo, la muerte, los alimentos y sus respectivos dioses, y por último al hombre como su vasallo.

Cuando se creó el Nuevo Sol, los dioses se reunieron en Teotihuacan ante una gran hoguera y se efectuó el sacrificio voluntario de Nanahuatzin, "el buboso", quien, arrojándose a la hoguera, mediante la incineración purificadora renació convertido en el sol. Pero al subir al cielo rehusó moverse, y pidió, como condición para hacerlo, que le dieran la sangre y el reino de los dioses, "por lo que hay mortandad de dioses" (*Códice Chimalpopoca*, p. 122).

No resulta claro si murieron todos los dioses o sólo algunos; lo más probable es que hayan perecido todos, pues su muerte debe haber sido un requisito para renacer en la nueva época. Por ello, cuando el sol pide "el reino de los dioses", se puede entender que le es indispensable la muerte de éstos como prueba de su supremacía, pero a sabiendas de que renacerán en la nueva época, en el *Ollin Tonatiuh*. En esta nueva época regía el sol, lo que corresponde a un pueblo militarista como el mexica; por ello, en uno de los mitos registrados por la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (p. 215), Tezcatlipoca "hizo cuatrocientos hombres y cinco mujeres porque hubiese gente para que el Sol pudiese comer". En la versión del *Códice Chimalpopoca*

(p. 122) fue Iztacchalchiuhtlicue la que engendró primero a los cuatrocientos mixcoas y después a cinco más. El sol indicó a los mixcoas que él era su padre y la tierra su madre, y ordenó que se les alimentara mediante la guerra y el sacrificio. Los cinco mixcoas lucharon contra los cuatrocientos, y al vencerlos cumplieron lo que les ordenaba el sol. Así empezó un nuevo orden del mundo impuesto por el sol, en el que el hombre quedaba sometido a un destino inevitable: ya no sólo sería vasallo de los dioses, sino que había de convertirse en un medio para la supervivencia del sol. La concepción altiva de "pueblo elegido", como han sido llamados frecuentemente los mexicas, se pierde si tomamos en consideración la extrema subyugación a la que se veían sometidos.

Hay otros dogmas religiosos empleados para imponer la ideología del Estado, en la que, como se ha visto, se hace hincapié en la obediencia, sobre todo al Estado, el cual tiene como obligación preminente asegurar el orden divino, que en última instancia refleja los intereses estatales. Esta imposición se puede ver claramente en las condiciones que Tetzauhtéotl, el dios tribal de los mexicas, impuso a éstos para guiarlos con éxito desde Aztlan hasta el lugar donde debían fundar su nueva ciudad y erigirse como dueños del mundo. En primer lugar les pide sumisión y obediencia ciega; en segundo, hacer la guerra para sacrificar a los cautivos y, en tercero, dispone cómo se debe premiar a los guerreros distinguidos y cómo deben efectuarse los sacrificios, a la vez que hace hincapié en la obligación de construir templos en los que se adore al dios y se sacrifique a los cautivos (Cristóbal del Castillo, pp. 83-96).

El rey desempeña un papel de enorme importancia en el mantenimiento de la armonía del cosmos, ya que en su papel de cabeza del Estado tenía la obligación de alimentar al supramundo y al inframundo con sangre de la guerra (*Códice Florentino,* VI, p. 182, trad. L. Reyes, 1979, pp. 36, 37).

El mito del nacimiento milagroso de Huitzilopochtli en Coatépec, y su lucha contra los *huitznahua,* en el que se reitera la importancia de la obediencia y los nefastos resultados de la desobediencia, es otra muestra de la manipulación religiosa que sufría el pueblo y que se trataba de confirmar todos los años mediante la escenificación en la fiesta de *panquetzaliztli.*

La obediencia, al cumplir su destino los guerreros, es premiada también en las creencias escatológicas, según las cuales los muertos

en la guerra o en el sacrificio, y las mujeres muertas en el parto, iban al paraíso del sol.

El ritual

El ritual corresponde, como hemos visto, a los actos externos de la religión; el del pueblo mexica era muy elaborado; podía ser personal, familiar o comunal, y en su mayor parte estaba dirigido por los sacerdotes.

La forma más común de expresión ritual era el barrido, *tlachpaniliztli;* la ofrenda de fuego, *tlenamaquiliztli,* y la ofrenda de incienso, *copaltemaliztli*. Además, previamente a diversas ceremonias, sin duda como una preparación para enfrentarse a lo sagrado, se practicaba la abstinencia, que consistía en dejar de comer, de lavarse con jabón y de tener relaciones sexuales; asimismo, se hacían sangrar las orejas utilizando cuchillos de obsidiana. También solían ofrendar la sangre que se habían extraído con espinas de maguey.

Ofrendaban seres vivos; los más preciados, como se verá, eran los seres humanos, pero también se sacrificaban con regularidad codornices, *tlacochcotonaliztli,* y en otras ocasiones animales varios, desde mariposas hasta venados.

La música, la danza y los cantos tenían gran importancia en el ceremonial. La participación variaba de acuerdo con la ocasión y el tipo del rito. Había lugares especiales donde se reunían a cantar: los *cuicacalli,* "casa de canto"; había además sacerdotes o *tlapizcatzin* (León-Portilla, 1958, p. 93), cuyo oficio era supervisar estos cantos.

Además de su función social y política, el canto y la danza deben haber tenido una importante función catártica para los practicantes y para los oyentes, a lo que hay que añadir los efectos de los hongos alucinógenos, ingeridos sobre todo por las clases superiores.

Los templos, las plazas y las construcciones religiosas eran edificados para recibir a grandes concentraciones humanas, a fin de convertir las ceremonias en impresionantes espectáculos, en los cuales, en mayor o en menor grado, participaba el pueblo. Las ceremonias más importantes se efectuaban en el recinto del Templo Mayor, aunque es probable que se repitieran en templos principales de los diversos barrios.

Los sacrificios humanos, que eran los ritos más espectaculares, se

celebraban en la parte anterior de la cúspide de la pirámide, ante la mirada de todos los fieles. Solamente la víctima ofrendada a la diosa Cihuacóatl era encerrada en su templo y sacrificada en secreto; pero esta forma era excepcional entre los mexicas, ya que la espectacularidad y el carácter comunal de los sacrificios mexicas eran sus características más importantes.

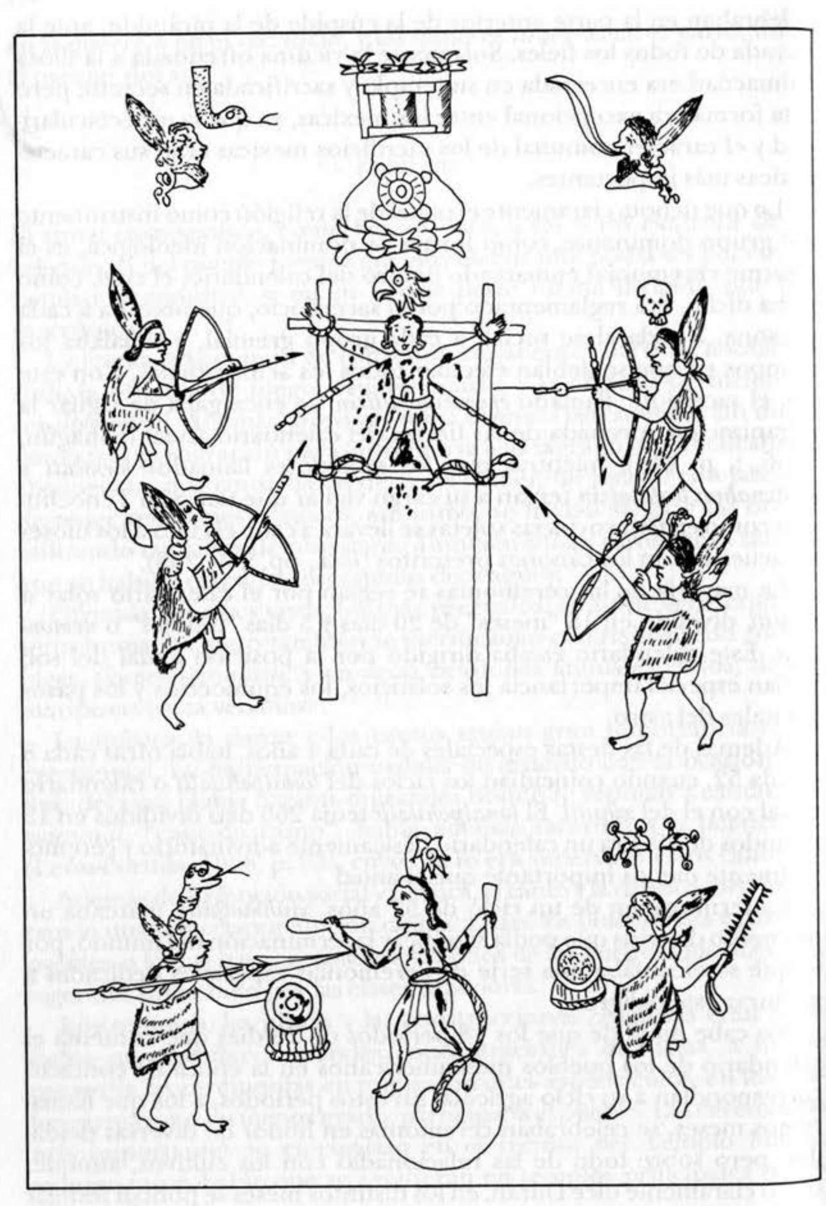
Lo que denota claramente el papel de la religión como instrumento del grupo dominante, como forma de dominación ideológica, es el enorme ceremonial enmarcado dentro del calendario, el cual, como se ha dicho, era reglamentado por el sacerdocio, que ubicaba a cada persona, a cada clase social, a cada grupo gremial, y señalaba los tiempos en que se debían efectuar todos los actos rituales. Con este fin, el sacerdote, llamado *epcoacuacuiltzin*, se encargaba de vigilar la organización adecuada de las fiestas del calendario anual (Sahagún, 1956, I, p. 249), mientras que los sacerdotes llamados *mexícatl* y *huitznahua teohuatzin* tenían a su cargo vigilar que tanto en Tenochtitlan como en las provincias sujetas se llevara a cabo el culto a los dioses de acuerdo con los cánones prescritos (*ibid.*, pp. 249, 298).

La mayoría de las ceremonias se regían por el calendario solar o *xíhuitl*, dividido en 18 "meses" de 20 días y 5 días "inútiles" o *nemontemi*. Este calendario estaba dirigido por la posición anual del sol; tenían especial importancia los solsticios, los equinoccios y los pasos cenitales del astro.

Además de las fiestas especiales de cada 4 años, había otras cada 8 y cada 52, cuando coincidían los ciclos del *tonalpohualli* o calendario ritual con el del *xíhuitl*. El *tonalpohualli* tenía 260 días divididos en 13 periodos de 20. Era un calendario básicamente adivinatorio y ceremonialmente menos importante que el anual.

La terminación de un ciclo de 52 años, *xiuhmolpilli*, marcaba un momento de crisis que podía significar la terminación del mundo, por lo que se efectuaba una serie de ceremonias especiales dedicadas a conjurar este peligro.

No cabe duda de que los 18 periodos de 20 días que contenía el calendario de los pueblos mesoamericanos en la época de contacto correspondían a su ciclo agrícola. En estos periodos, a los que llamaremos meses, se celebraban ceremonias en honor de diversas deidades, pero sobre todo de las relacionadas con los cultivos, aunque, como claramente dice Durán, en los distintos meses se podían festejar muy variadas cosas.



6. *Flechamiento o tlatlacaliztli.* (*Historia tolteca-chichimeca,* p. 15.)

Son muchas las fuentes que relatan lo que acontecía en cada uno de estos meses, pero desde luego los relatos más extensos se deben a Sahagún. Casi todas las fuentes coinciden en la mayor parte de los datos, aunque a veces incluso los escritos de un mismo autor (por ejemplo Sahagún) tienen datos complementarios y aun contradictorios. Así, en todas las fuentes mencionadas se dice que la fiesta de *tóxcatl* se hacía en un mes dedicado a Tezcatlipoca y que entonces se sacrificaba por lo menos en honor a la "imagen" de este dios. La relación de las fiestas de los *Primeros memoriales* asienta, sin embargo, que no había sacrificios humanos en este mes, en el cual se celebraba el nacimiento de Tezcatlipoca y de Yacatecuhtli.

Es notorio, desde luego, el predominio de los ritos consagrados a los dioses relacionados con el agua y los "mantenimientos" (la tierra, los cultivos, los antepasados); por ejemplo, en 7 de los 18 meses adoraban específicamente a los *tlaloque* o a alguna deidad acuática, y en casi la mitad de los relatos se menciona que se les pedía agua.

En la mayoría de los meses se festejaba a deidades relacionadas con el ciclo agrícola y a otras importantes como Tezcatlipoca, el dios del fuego, así como a los dioses tribales, de los *calpulli* o de los grupos ocupacionales específicos. A veces los atributos de ciertas deidades se agregaban a los de los dioses tribales o étnicos, sobre todo en el caso de deidades patronas de algún grupo que se dedicaba a una ocupación determinada; por ejemplo, la diosa Tzapotlatena, de Tzapotlan, era venerada por los que extraían el *ulli*, etcétera.

Son muchas las fuentes que relatan lo que acontecía en cada una [illegible] estos meses, pero desde luego [illegible] más extensa se debe a [illegible] Sahagún. Casi todas las fuentes coinciden en la mayor parte de los [illegible] pero, aun así, [illegible] los hechos de ser complementarios y [illegible] en todas las fuentes [illegible] que se hacía en un mes dedicado a [illegible] por lo menos en busca de [illegible] de este dios. La [illegible] de las fiestas de [illegible] de la [illegible] en el cual [illegible] particularmente [illegible]

[illegible] luego, el [illegible] de los dioses [illegible] a [illegible] dioses [illegible] de [illegible] (la tierra, los [illegible] en todas las fiestas [illegible] a los dioses [illegible] actividad agrícola. Por eso se [illegible] se [illegible] en que la [illegible]

[illegible] estaba dedicada a [illegible] dioses importantes como [illegible] el dios del [illegible] a los dioses urbanos, de los calpulli, o de los grupos [illegible]. A veces los [illegible] de cinco celebraban [illegible] de los dioses urbanos o étnicos, sobre todo en el caso [illegible] de algún grupo que se dedicaba a una ocupación [illegible] por ejemplo, la diosa [illegible] era [illegible] por los que extraían el [illegible]



Segunda parte

EL SACRIFICIO HUMANO ENTRE LOS MEXICAS

VI. EL TLACAMICTILIZTLI



El tlacamictiliztli,* "muerte ritual de un ser humano", era el rito en que culminaba cualquier ceremonia importante. Lo esencial en éste era precisamente el acto de dar muerte, porque con él se liberaba la energía necesaria para conservar la armonía del cosmos, como ya dijimos.

Como parte de la ideología mexica, el sacrificio por extracción del corazón, asociado con las actividades y los ritos guerreros, había adquirido preponderancia, y aunque encontramos una gran variedad de formas de lo que podríamos denominar torturas previas a la occisión, casi todas terminaban con la muerte por extracción del corazón.

Según la información de que disponemos, sólo se degollaba a las mujeres que eran "imágenes" de Toci, Xilonen y Yoztamiyáhuatl, y a los niños, sacrificados en honor de Tláloc.

Para el momento que estudiamos, el flechamiento o *tlatlacaliztli* aparentemente se había convertido en una forma de tortura previa a la muerte; no constituía el rito principal, sino una especie de ceremonia acompañante o de comparsa, que se efectuaba en honor de las diosas Chicomecóatl (Motolinía, p. 65; Durán, 1967, I, p. 140; Torque-

* Hemos tomado la palabra náhuatl **tlacamictiliztli** como sacrificio humano, porque así aparece en el *Vocabulario en lengua mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina, a pesar de que en todos los textos de Sahagún aparece como **tlamictiliztli.**

mada, II, p. 286) y Toci (Durán, 1967, II, pp. 463, 464).[1] Históricamente hay menciones del flechamiento ritual en la *Historia tolteca-chichimeca* (p. 145) y también se puede ver ilustrado en gran número de códices. La víctima era inmovilizada amarrándola, con las piernas y los brazos abiertos, a postes o estacas paralelas, de diferentes alturas, siendo posteriormente acribillada a flechazos (figura 6).

Según Durán (1967, II, p. 147), esta forma de sacrificio era la que usaban los chalcas en honor a Camaxtle, dios de la caza, pero es probable que estuviera muy extendida en América: los mayas (Landa, p. 50) y pawnees también sacrificaban a flechazos.

El "despeñamiento" consistía en arrojar a un individuo desde una altura considerable para que de esta forma encontrara la muerte. Según Durán (1967, I, pp. 146, 147), en el mes de *ochpaniztli*, ante el sacerdote que representaba a la diosa Toci y que aparecía vestido con la piel de la mujer que había sido la imagen de la deidad, se llevaba a cabo, entre otros ritos, el siguiente:

> En cuatro palos muy gruesos, de a treinta brazas, que para el efecto hincaban en el templo en cuadra, en todas cuatro partes, de madero a madero, ponían unas gradas que llegaban hasta lo alto de los maderos. Por aquellos escalones subían los ejecutores de aquel sacrificio que eran dos, con sus mitras en la cabeza y embijados los ojos y los labios, y los molledos y muslos llenos de yeso y puestas unas bandas de ello por todo el cuerpo. Éstos subían a lo más alto de los maderos y, sentados allá en la cumbre, atábanse con unas sogas el cuerpo a los palos para no caer, y luego sacaban cuatro sayones al que habían de sacrificar y hacíanle subir por aquellos palos arriba, con una corona de papel puesta en la cabeza, yendo tras él aquellos cuatro, ayudándole a subir y, si acaso con el temor de la muerte desmayaba, picándole con unas puyas de maguey, las asentaderas. Y en llegando que llegaban a donde los dos estaban arriba, apartábanse los que iban tras de él y los que arriba estaban arrempujándolo, y venía desde lo alto de los palos abajo y daba tan grande porrazo abajo que se hacía pedazos. Luego en cayendo llegaban otros y degollábanlo y cogían la sangre en un lebrillejo y a este mesmo modo sacrificaban todos los que habían de sacrificar.

Únicamente López Medel (p. 222) menciona el sacrificio por despeñamiento desde un templo en el altiplano, pero se trataba de una

[1] Heyden (comunicación verbal) piensa que, aunque el sacrificio por flechamiento se realizara frente a las diosas, era más bien en honor de los guerreros.



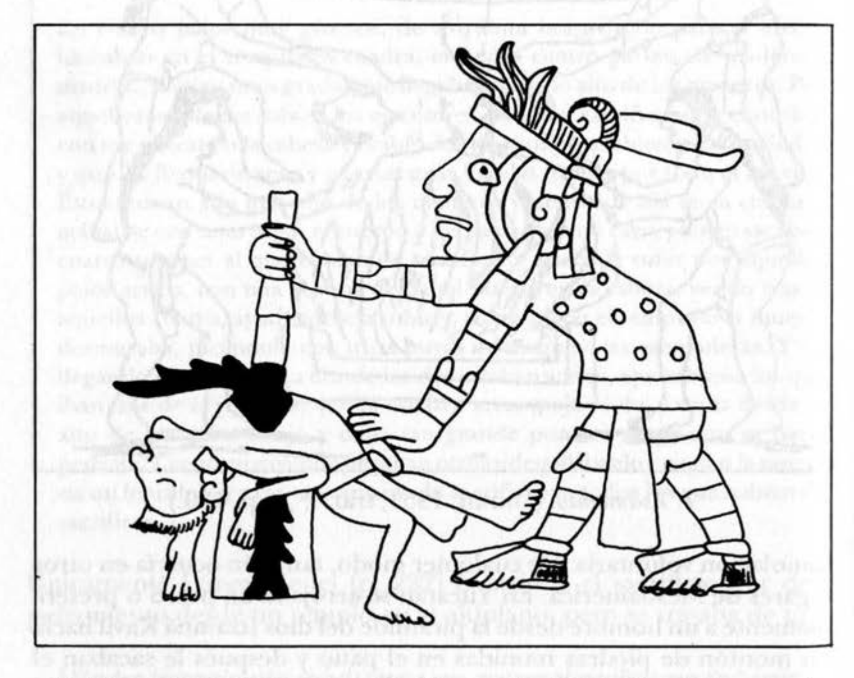
7. *Asamiento*. (Durán, 1951, trat. 2º, cap. 130.)

inmolación voluntaria. De cualquier modo, también ocurría en otros lugares de Mesoamérica. En Yucatán se arrojaba un perro o preferiblemente a un hombre desde la pirámide del dios Itzamná Kavil hacia un montón de piedras reunidas en el patio y después le sacaban el corazón (Morley, p. 222). De igual forma, en la Mixteca, en el pueblo

de Tecomaztlahuaca, se despeñaba a un cautivo desde un cerro (Dahlgren, 1954, p. 289; *Relación de Michoacán*, II, p. 137). Aún en la actualidad se continúa practicando en algunos lugares con animales (Sepúlveda, 1972, p. 54).

Una de las versiones de la muerte del Tlacuilole tlaxcalteca (Durán, 1967, II, p. 457) es que se arrojó desde una pirámide. De la misma manera, cuando Ezhuahuácatl, uno de los hermanos de Motecuhzoma, fue tomado prisionero y se le ofreció su libertad, se arrojó desde un poste alto, de cuarenta brazas, muriendo honrosamente de esta manera (Durán, 1967, II, p. 147).

Es muy posible que el sacrificio del despeñamiento tuviera (y tenga en el caso de los animales) realmente la función de "chivo expiatorio". La víctima se lleva consigo, en su muerte, los pecados de la comunidad. Esto es claro en el caso del sacrificio relatado por López Medel y en los de Yucatán y la Mixteca; aun los suicidios de Tlacuilole y Ezhuahuácatl cumplen ese fin de expiación de una culpa cometida; se trata



8. *Tlacamictiliztli por extracción del corazón.* (*Códice Laud*, lám. XVII.)

de seres cargados de *mana* negativo por haber transgredido las normas sociales. La muerte de Ezhuahuácatl lleva también el germen de la violencia al predecir que su sangre sería vengada, ya que antes de matarse dice: "Chalcas, habéis de saber que con mi muerte he de comprar vuestras vidas, y que habéis de servir a mis hijos y nietos y que mi sangre real ha de ser pagada con la vuestra" (Durán, 1967, II, p. 147).

El rito que hemos llamado de "asamiento" (figura 7) puede haber sido otra forma de sacrificio, ya que, según cuenta el mito, así fue como se inmolaron Nanahuatzin y Tecucistécatl en Teotihuacan. Era un rito asociado con el fuego y con su fuerza de transformación purificadora; pero a la víctima se la sacaba del fuego antes de que expirara, pues la muerte tenía que venir con la extracción del corazón, según la costumbre de la época.

Este rito se realizaba en los meses de *xócotl huetzi* (*Costumbres. . .*, p. 46; Sahagún, 1956, I, p. 188; Durán, 1967, I, p. 120) y *teotleco* (Sahagún, 1956, I, p. 193), aunque Durán (1967, I, pp. 127, 128) también habla de él en relación con la fiesta de Cihuacóatl Cintéotl.

Había unos sacerdotes particularmente altos, encargados de arrojar a las víctimas al fuego. Antes de hacerlo los cubrían con *yautli* para que "perdieran el sentido y no sintieran tanto la muerte". Los ataban de pies y manos y los subían cargando al templo, para de ahí arrojarlos a la gran hoguera. Cuando estaban en agonía los rescataban con unos instrumentos en forma de garabatos, y otros sacerdotes los colocaban sobre el *téchcatl* y les extraían el corazón.

El sacrificio del fuego era propio de los tepanecas y se sabe que lo realizaban desde su salida de Chicomóztoc (*Historia de los mexicanos. . .*, p. 219). Durante los primeros sacrificios en masa de los mexicas, en la guerra contra Chalco, arrojaron al fuego a gran parte de los cautivos (Durán, 1967, II, pp. 142, 143; Tezozómoc, 1944, p. 88); posteriormente, en honor a Toci, también sacrificaron a una parte de los tlaxcaltecas (Durán, 1967, II, p. 463) y de los huexotzincas (*ibid.*, p. 666) cautivos.

El *tlacamictiliztli* por extracción del corazón (figura 8) se efectuaba de la siguiente manera: se colocaba a la víctima de espaldas sobre la piedra de los sacrificios o *téchcatl*, de tal manera que le quedara el pecho tenso; cuatro sacerdotes le sostenían los pies y las manos, y un quinto le colocaba una argolla de madera en la garganta para que no gritara. El sexto sacerdote, que era el principal, empuñaba un cuchillo de pedernal con ambas manos, y de un solo tajo le abría el pecho por debajo de las costillas (*Costumbres. . .*, p. 213) o en el segundo espacio

intercostal,[2] y por la herida, con una mano, le arrancaba el corazón. Es posible que la técnica variara de una región a otra; por ejemplo, entre los mayas la herida para extraer el corazón se hacía debajo de las costillas, según describe Landa (p. 51); ello puede verse en las representaciones de sacrificios halladas en monumentos mayas (figura 9), y así lo proponen Rubicsek y Hales. Después de extraído, el corazón se ofrendaba como comida a los dioses, *tlatlacaliztli* (figura 10), según mencionan los informantes de Sahagún (León-Portilla, 1958, p. 57):

> Cuando habían abierto el pecho del esclavo o cautivo, en seguida tomaban su sangre en una escudilla y arrojando un papel allí que chupara la sangre, llevaban luego la sangre en la escudilla aplicando en los labios de todos los dioses la sangre del muerto divino.

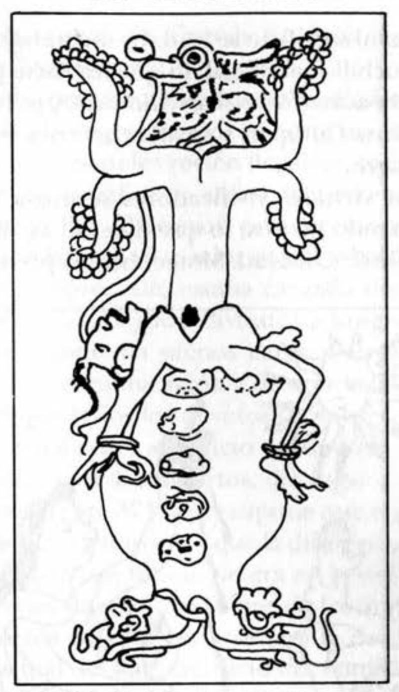
Con el primer tajo que se daba al cuerpo de la víctima, y con el primer borbotón de sangre, el líquido precioso, o *xíuhatl*, que manaba, se liberaba la energía vital y se iniciaba el intercambio con el mundo sobrenatural.

La sangre del *tlacamictiliztli* estaba llena de fuerza vital ambivalente, contaminante y purificadora a la vez. Era tan poderosa que no podía ser tocada más que por los sacerdotes, quienes la recogían en vasijas especiales, para luego ungir con ella a uno o varios dioses. Al ofrendante de la víctima le entregaban unas vasijas llenas con esta sangre, en las que colocaban un popote, papeles o una varita, para que al alimentar a los dioses no tocaran la sangre (Sahagún, 1969, I, p. 245) (figura 11). En ocasiones los mismos sacerdotes ungían a los ídolos y las esquinas de los templos con sus propias manos tintas en sangre (Aguilar, p. 91).

La sangre que se derramaba sobre el *téchcatl*, el piso del santuario y la escalera contribuía a conferir sacralidad al recinto. Es factible incluso que una de las ideas impulsoras para arrojar el cadáver de los cautivos desde lo alto del templo fuera precisamente el que su sangre

[2] (*Costumbres. . .*, p. 39); "una cuchillada entre las costillas del lado izquierdo, debajo de la tetilla. . ." (Landa, p. 52); "dábala una cuchillada en la tetilla izquierda, de dos palmos entre costilla y costilla" (Las Casas, II, p. 211; para los totonacos, testigo visual).

Efraín Castro (intervención en Mesa Redonda, Cholula, 1972), en sus estudios de medicina, tratando de reproducir el método empleado por los sacerdotes mexicas, extrajo el corazón de un cadáver haciendo la incisión en el segundo espacio intercostal. La operación resultó muy sencilla.



9. *Sacrificio por extracción de corazón entre los mayas*. (*Códice Dresden*, lám. 3.)

santificara la escalera; también se facilitaba que quienes habían ofrendado a la víctima pudieran manejar el cuerpo al realizar después los ritos y al destazarlo para servir de banquete. La misma idea debe de haber estado implícita en el sacrificio del juego de pelota practicado en el mes de *panquetzaliztli*.

La sangre no la bebían, ni siquiera los sacerdotes ni los reyes;[3] era alimento exclusivamente para los dioses y, como hemos visto, con ella se ungía a los diversos ídolos o se recogía en el gran *quauhxicalli*. Cuando llegaron los españoles a la costa de Veracruz y todavía se pensaba que eran dioses, la comida que les dieron iba rociada con sangre de sacrificios (Sahagún, 1969, IV, p. 33). Bebida por un mortal, la sangre tenía efectos enloquecedores; por ello, a algunas de las

[3] "No les faltaba para llegar a la cumbre de la crueldad sino beber sangre humana, y no se sabe que la bebiesen" (López de Gómara, II, p. 429).

víctimas destinadas al sacrificio se les daba un brebaje a base de lavazas de la sangre del cuchillo sacrificial, lo que les hacía perder el temor a la muerte. En Michoacán (*Relación de Michoacán*, p. 10), a quienes eran poseídos por la diosa Curaperi y se ofrecían para ser sacrificados les daban a beber sangre.

Tal vez por sus virtudes vivificadoras se ungía con sangre a los ídolos. Esto es, cuando menos, lo que dice Sahagún (1969, I, p. 236) respecto de la efigie de Omácatl. Motecuhzoma pretendía rejuvenecer



10. *Ofrecimiento de corazones al sol.* (*Códice Florentino*, II, lám. XVI, fig. 52.)

ungiéndose con la sangre de jóvenes cautivos sacrificados (*Códice Matritense*, cit. por Luis Reyes, 1979, p. 36).

La sangre actuaba como purificadora o mediadora de fuerzas más poderosas; así, cuando regresaron de la costa los enviados de Motecuhzoma de ver a los españoles recién llegados, fueron "purificados" con la sangre de un sacrificado antes de presentarse ante el rey (Sahagún, 1969, IV, p. 32): "Hicieron esta ceremonia porque habían visto grandes cosas y habían visto a los dioses y hablado con ellos."

Aunque toda la sangre, *eztli*, estaba cargada de fuerza o energía vital, no toda era *xíuhatl*, líquido divino. La sangre derramada por sacrificio voluntario contenía menos carga energética, aunque era también un medio de comunicación y de aportación de energía a lo sobrenatural en el que todos los devotos (hombres, mujeres y niños) participaban. La sangre del sacrificio voluntario de Quetzalcóatl, revuelta con los huesos de los muertos, dio lugar a la nueva humanidad. Robertson Smith (pp. 321, 322) supone que el autosacrificio era un sustituto del sacrificio humano y que la diferencia básica entre uno y otro estribaba en que este último no era en beneficio de la víctima, sino a favor del ofrendante, mientras que el ofrecimiento de la propia sangre era una forma de congraciarse con la deidad y de adquirir fuerza. El fin principal del autosacrificio era confirmar o restablecer un lazo de unión entre el devoto y su dios en una forma más íntima que la de besar o abrazar al ídolo (*ibid.*, pp. 322, 323). Yendo un poco más lejos, pensamos que este estado de unión con lo sobrenatural era logrado más profundamente a través de la pérdida de la sangre, del dolor de la herida, a lo que iban unidos los ayunos y la ingestión de yerbas alucinantes; en realidad, era ésta una de tantas técnicas para obtener estados alterados de conciencia, en la que estaba incluida además la creencia en el poder vivificador de la sangre.

La sangre femenina de la menstruación y la derramada en el parto también deben haber tenido importancia en la concepción indígena; sin embargo, en las fuentes hay pocas referencias, pese al gran número de representaciones de partos tanto en esculturas como en códices. Esta sangre, que sólo puede ser producida por las mujeres, también estaba cargada de energía, pero de un tipo diferente del de la sangre del sacrificio, que probablemente estuviera asociada con el *tona* o energía caliente, y desde luego con el sol y el fuego; y que la sangre femenina tuviera energía fría, asociada con la luna.

El corazón seguía en importancia a la sangre; por ello, luego de



11. *El dios del sol bebe la sangre de la víctima sacrificada.* (*Códice Selden*, lám. 12.)

haberlo extraído, el sacerdote lo ofrecía al sol, a la luna o a otro astro, y luego lo colocaba en una jícara o plato, o bien lo arrojaba a los pies o al rostro de los ídolos.

> Daba con él [el corazón] encima del umbral del altar, de parte de fuera, a do dejaban hecha una mancha de sangre y caía el corazón en tierra. . . y delante el altar poníanlo en una escudilla. . . [Motolinía, p. 62; véase también Las Casas, II, p. 187].

Sahagún, por su parte, refiriéndose a los cautivos de guerra, dice:

> Todos los corazones después de haberlos sacado y ofrecido los echaban en una jícara de madera y llamaban a los corazones *quauhnochtli,* "tuna del águila", y a los que morían después de sacados los corazones *quauhteca* [Sahagún, 1969, I, p. 143].

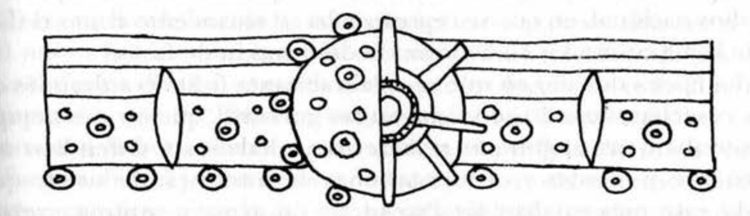
Los recipientes en que se colocaban los corazones variaban de acuerdo con el dios y la ceremonia de que se tratara, pero tenían enorme importancia ritual; en general recibían el nombre de *quauhxicalli,* "vasija del águila". En la consagración del templo de Huitzilopochtli, cuando el rey Ahuítzotl realizó sacrificios,

> los corazones los iba dando a los *tlamacazque,* sacerdotes, y conforme se les iban dando los corazones, ellos a todo correr iban echando en el agujero de la piedra que llaman *quauhxicalli*. . . y los sacerdotes luego que tomaban el corazón en la mano, con la sangre iban goteando, iban salpicando las partes del mundo [Tezozómoc, 1944, p. 332].

Muñoz Camargo (p. 172) dice que el corazón y las entrañas se quemaban delante de los ídolos, ofreciendo el humo en sacrificio. Los corazones también se arrojaban al "sumidero" de la laguna cuando se trataba de un sacrificio en honor de Tláloc, o bien los comían los sacerdotes o los reyes, únicos personajes que podían hacerlo, por ser ellos los únicos que podían soportar la carga de *mana.*

Como el sacrificio por extracción del corazón se volvió indispensable probablemente desde la época tolteca, el corazón se convirtió en el símbolo del sacrificio en general, el *quauhnochtli* o "tuna sagrada", el corazón de Cópil sobre el cual se había fundado Tenochtitlan.

VII. EL TIEMPO



Como quedó dicho, los sacrificios se efectuaban en momentos críticos en que había peligro de un desajuste de la energía del cosmos y por lo tanto de que sobreviniera el caos; la mayor parte de los momentos críticos coincidían con el ciclo de la naturaleza, que era recurrente. Esta recurrencia de los fenómenos de la naturaleza era prevista por los sacerdotes utilizando el calendario anual de 365 días, que marcaba con precisión el momento en que debían efectuarse los ritos destinados especialmente a la prevención de los desastres en la agricultura, ocupación principal de los mexicas, así como los relacionados con las ocupaciones secundarias como la caza, la pesca y la recolección. A cada uno de los 18 meses compuestos de 20 días en que estaba dividido el calendario correspondían una o varias ceremonias rituales dedicadas a alguna o varias deidades, y que tenían un fin previamente determinado; por ejemplo, propiciar la llegada puntual de las lluvias y controlar su escasez o su exceso, conjurar la sequía, fertilizar la tierra, desacralizar los productos de ésta, etcétera.

En los distintos meses del calendario anual se conmemoraban, además, sucesos míticos referentes a los dioses, con lo cual, según

Eliade (1964, p. 350), se lograba que el tiempo mítico se hiciera presente y que tuviera así una vigencia indefinida, ya que el representar en el ritual un hecho ocurrido mucho tiempo atrás hacía que volviera a ocurrir en el momento mismo del sacrificio.

La representación del hecho mítico, además de hacer que se repitiera, renovaba el pacto convenido con la deidad; esto ocurría por ejemplo durante *panquetzaliztli*, la fiesta suprema de Huitzilopochtli, el dios nacional, en que se representaba su nacimiento como el dios que lucha contra los *huitznahua* y la destrucción de éstos.

La época del año en que se celebraba esta fiesta era después de las cosechas, cuando se iniciaban las guerras, "que en ese tiempo renovaban sus mojoneras y linderos y aledaños y defendían sus términos y montes y otras ocasiones de intereses, de suerte que todo este mes estaban las Provincias en arma y continua vela y avia. . ." (Navas, pp. 164, 165; véase también Torquemada, II, p. 299), de tal manera que, además de proteger los campos sembrados, se recordaba al pueblo, en el momento más oportuno, o sea antes de emprender la batalla, su obligación de participar en las guerras provocadas por sus dirigentes.

Llevar a cabo el sacrificio en el instante apropiado era uno de los requisitos indispensables para que fuera eficaz; por ello no sólo se indicaba el día del año en el que debía efectuarse sino también la hora del día y de la noche, que tenían que coincidir con la deidad o la función del rito. Así, los sacrificios dedicados al sol o a las deidades asociadas con éste, como Xipe y Xochipilli, se celebraban al mediodía, mientras que los sacrificios en honor de las deidades del agua o de las fuerzas húmedas u oscuras, como Napatecuhtli en *tepeílhuitl*, Atlatonan en *ochpaniztli*, o el "dios del infierno" en *títitl*, se realizaban a medianoche.

Dos de las fiestas celebradas anualmente adquirían mayor importancia y solemnidad cada cuatro años: la de *tóxcatl*, en la que, además de la "imagen" de Tezcatlipoca y de Tlacahuepan Cuexcotzin, se sacrificaba a los llamados *imallacalhuan*, que significa "presos de su comida. . .", "y al morir éstos era el año de su jubileo e indulgencia" (Durán, 1967, I, p. 44); y la de *izcalli*, durante la cual, de acuerdo con Sahagún, no se hacían sacrificios más que cada cuatro años, cuando se ofrecían cautivos y esclavos a la "imagen" de Xiuhtecuhtli. Esta celebración tenía la particularidad de que los *tealtini*, esclavos "bañados" que representaban imágenes del dios del fuego, iban acompaña-

dos por sus mujeres,[1] que también eran sacrificadas (Sahagún, 1969, I, p. 206). En el cuadro 1 incluimos las fiestas anuales y los dioses que se festejaban, así como otros datos que, aunque han sido reproducidos en muchos otros trabajos, consideramos indispensables.

Cada 52 años, en el *toxiuhmolpilli,* "atamiento de años" o fiesta del Fuego Nuevo, se realizaban sacrificios especiales en el Huixachtécatl, actual cerro de la Estrella.

Durante la celebración de la terminación del siglo mexica y el inicio del nuevo había ceremonias que contribuían a prevenir el "fin del mundo"; una de ellas consistía en apagar los fuegos de todo el reino y esperar a que las Pléyades culminaran en el firmamento; en ese momento, al frotar dos trozos de madera *(mamalhuaztli),* se encendía el fuego sobre el pecho de uno de los cautivos más valerosos. Inmediatamente después se le sacrificaba sacándole el corazón, que arrojaban al fuego, seguido de su cuerpo; luego se distribuía el fuego en los templos y en todos los hogares del reino (Sahagún, 1969, II, pp. 270, 271).[2]

En la última celebración del Fuego Nuevo presidida por Motecuhzoma, se sacrificaron los prisioneros obtenidos en la guerra contra "los pueblos de la mar" (Tuctépec).[3]

> . . .fueron a los pueblos a traer los cautivos y llevarlos en procesión al cerro de Huixachtécatl. Dado aviso de esto a los sacerdotes de los templos, fueron allá todos, y otros sahumadores Tlenamacazque llevando mucho copal blanco y todos los navajones anchos para abrir por los pechos a los miserables indios, y sacarles los corazones y quemarlos. . . y llegando el día y noche, estando ya todos encima del cerro de Huixachtécatl. . . Llegados pues los sacerdotes a media noche, comenzaron luego a tocar las cornetas desde encima del cerro de Itztapalapan, y hecha la lumbre nueva sacada de los maderos, comenzaron a sahumar con el copal al propio fuego encendido que era grande: comenzaron luego a abrir a los miserables indios. . . [Tezozómoc, 1944, pp. 467, 468].

[1] Hay una aparente contradicción en las referencias de Sahagún: en una de las citas dice que los esclavos eran acompañados de sus mujeres y en otra parte refiere que en los últimos días antes de la muerte del esclavo se le proporcionaba una moza pública para que no estuviese triste (Sahagún, 1969, I, p. 213).

[2] Según Motolinía (p. 49), el cautivo era sacrificado en el Templo Mayor frente al "fuego nuevo" que acababan de traer del Huixachtécatl.

[3] Durán también hace una descripción de las ceremonias del Fuego Nuevo (1967, I, pp. 472, 473), y dice que en esta fiesta sacrificaron a dos mil cautivos.

CUADRO 1. *Los sacrificios humanos e*

Mes	*Deidades principales**	*Tipo de*
Atlacahualo	*Tlaloque*	niños
Quauhuitlehua	9 Ehécatl	cautivo
Xilomaniztli		
Tlacaxipehualiztli	*Xipe Tótec*	cautivo
Coaílhuitl	*Huitzilopochtli*	imágen
	Tequitzin, Mayáhuel	
Tozoztontli	Tláloc-Chalchiuhtlicue	imágen
	Coatlicue, Tona	
Huey tozoztli	*Cintéotl*	niño
	Chicomecóatl	niña
	Tláloc, Quetzalcóatl	imágen
Tóxcatl	*Tezcatlipoca*	imagen
	Huitzilopochtli Tlacahuepan	imagen
	Cuexcotzin	
		cada cu
		cautivo
		imallaco
Etzalcualiztli	*Tláloc*	cautivos
	Quetzalcóatl	imágen
Tecuilhuitontli	*Huixtocíhuatl*	imágene
	Xochipilli	
Huey tecuílhuitl	*Xilonen*	imágene
	Quilaztli-Cihuacóatl	
	Ehécatl	
	Chicomecóatl	cuatro ca
Tlaxochimaco	*Huitzilopochtli*	viejo
Miccailhuitontli	Tezcatlipoca	
	Mictlantecuhtli	
	(todos los dioses)	
Xócotl huetzi	Xiuhtecuhtli	cautivos e
Huey miccaílhuitl	Ixcozauhqui	imágenes
	Otontecuhtli	
	Chiconquiáhuitl	
	Cuahtlaxayauh	
	Coyotlináhual	
	Chalmecacíhuatl	
	y todos los dioses	

* Las cursivas en los nombres de algunos dioses indican que eran los

[1]En la *Relación breve de las fiestas de los dioses* (Sahagún, 1947, p. 298) se

efectuados durante los 18 meses del año.

e víctimas	*Tipo de muerte*	*Lugar*	*Hora*
s	corazón	Epcóatl cerros Pantitlan Netotiloyan Chililico	
s es	corazón corazón (desolladas después)	Templo H Yopico	día
es	corazón		
es	degollado		mediodía *(Costumbres...)* amanecer (Durán)
1	corazón	Tlacochcalco	
atro años s *alhuan*			
s es	corazón	templo de Tláloc	medianoche
es	corazón	templo de Tláloc	día
es	primero degolladas, después corazón	Cinteopan Huitznáhuac	mañana, una hora antes del amanecer
autivos	quemados		
	inanición	cueva templo	
e	fuego y corazón	Tlacacouan	
		templo Yacatecuhtli	amanecer

más importantes que se festejaban ese mes.
e dice que en este mes no se mataban hombres.

CUADRO 1.

Ochpaniztli	*Toci, Teteo innan*	imágene
	Chicomecóatl-Chalchiuhcíhuatl	
	Atlatonan	cautivos
	Atlauhco Chiconquiáhuitl	
	Cintéotl	
Teotleco		cautivos
Pachtontli	llegan los dioses	
Xochílhuitl	Xochiquétzal	
Tepeilhuitl	Tláloc-Napatecuhtli	imágene
Huey pachtli	Matlalcueye, Xochitécatl	montes
	Mayáhuel, Milnáhuatl	niños
	Dioses del pulque	dos in
	Napatecuhtli, Chicomecóatl	nobles
	Xochiquétzal	Xochiq
		imagen
Quecholli	*Mixcóatl*-Tlamatzíncatl	
	Coatlicue, Izquitécatl	
	Yoztlamiyáhual	imágen
	Huitznahuas	
Panquetzaliztli	*Huitzilopochtli*	cautivo
		esclavo
		imagen
Atemoztli	Tlaloque	imágen
		montes
Títitl	*Tona*-Cozcamiauh	imágen
	Ilamatecuhtli	
	Yacatecuhtli	
	Dios del infierno	
	Huitzilincuátec	
Izcalli	*Ixcozauhqui*-Xiuhtecuhtli	cada cu
	Cihuatontli	solame
	Nancotlaceuhqui	imágen
		Xiuhtec
		sus mu
		cautivo
		Ilhuipa
		tlamimi

[2] Durán (1967, I, pp. 151-153) no habla del sacrificio de fuego en T

(Concluye)

es diosas	degolladas	Cinteopan	medianoche
	corazón	Gran Teocalli	
	desolladas	Cohuatlan	
	despeñados, después degollados	Xochicalco	
	fuego y corazón[2]	Teccalco	
es	corazón	Centzontotochtiniteopan	día
		Napatecuhtli iteopan y Tochinco	noche
dias a uétzal,	desollada		
	corazón	Mixcoatepan	día
		Coatlan	
es	golpeada en la piedra y degollada	Tlamatzinco	
s s: de *tzoalli*	corazón	Templo Mayor Huitznáhuac Teocalli	día

es de *tzoalli*	degolladas		
es	corazón, después degollada	Templo Mayor Yacatecuhtli	ocaso día
		iteopan Tlaxico Huitzilincuátec iteopan	noche
atro años nte; es de cuhtli y -jeres s: neca ilolca		Tzonmolco	noche Fuego Nuevo y cada cuatro años

Teotleco, y sin embargo lo menciona para *Huey tecuílhuitl* (*ibid.*, p. 127).

Los sacrificios humanos asociados con los días correspondientes al otro ciclo calendárico, *tonalpohualli*, que presentamos en el cuadro 2, son bastante escasos, lo que demuestra que el sacrificio adquiría mayor importancia durante el ciclo agrícola.

Los momentos de crisis no recurrentes, como tormentas, terremotos, inundaciones, etc., al igual que las crisis sociales, como la muerte o la coronación de un rey, la inauguración de un templo, etc., debían también ser conjurados por medio de ritos efectuados en el momento preciso, ya fuera en determinado signo del calendario o a cierta hora del día.

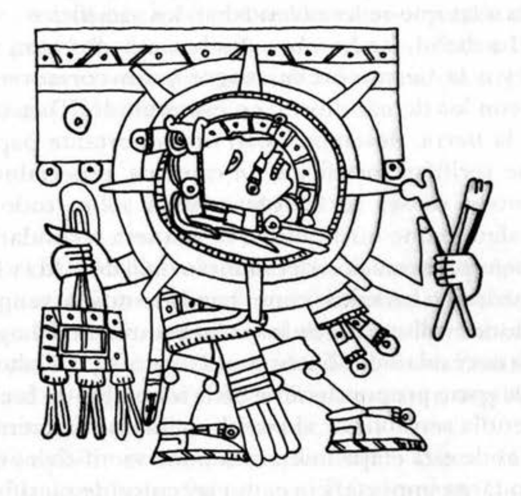


CUADRO 2. *Sacrificios humanos efectuados en días del "tonalpohualli"**

Signo	*Trecena*	*Deidad*	*Templos*	*Víctimas*
4 Ollin	1 Océlotl	Sol		cautivos
1 casa	1 Quiáhuitl	Cihuapipiltin		condenados a muerte
4 casa	1 Quiáhuitl	Cihuapipiltin		malhechores presos, algunos esclavos
9 Itzcuintli		9 Itzcuintli Nahualpilli Macuilcalli Cintéotl		
1 Miquiztli		Tezcatlipoca	Tolnáhuac	cautivos
1 Cipactli		Macuilcipactli	Macuilcipactli iteopan	cautivos
1 Xóchitl		Quauhxólotl Chantico	Tetlanman	esclavos
2 Ácatl		Omacame	Tezcatlachco	
9 Ehécatl			Chililico	esclavos

* Los datos están tomados de Sahagún (1969, vol I, l. IV; vol. III, p. 72, apéndice II del vol. I, l. I).

VIII. LOS DIOSES



LOS DESTINATARIOS del sacrificio eran los dioses, que habitaban en el ámbito de lo sobrenatural y que personificaban y formalizaban la representación fantástica de la realidad de los hombres. A estas representaciones fantásticas de la realidad se les daba forma y se les adjudicaban poderes mágicos, por creer que las acciones destinadas a ellos, como los ritos y los sacrificios, eran real y verdaderamente eficaces; porque las creencias religiosas, como lo han señalado Hubert y Mauss (1946, p. 102), existen objetivamente como hechos sociales.

Los dioses eran personajes claramente definidos, destinatarios de los mitos y los ritos (*ibid.*, p. 78) y cuya conexión con el aspecto de la naturaleza que representaban era a veces tan remota que resulta difícil percibirla.

Los dioses mexicas se representaban antropomórficamente, aunque algunos se cubrían con máscaras de animales o de seres fantásticos, sobre todo en algunas de sus manifestaciones. Sus imágenes *ixiptla* eran de diversos materiales: madera, piedra o pasta de ciertas semillas. También podía tratarse de seres humanos, de sacerdotes o de futuras víctimas que vestían sus indumentarias y sus insignias, y que durante cierto tiempo asumían el papel del dios. Posiblemente donde estaba

concentrada la mayor cantidad de *mana* o energía vital del dios era en sus reliquias, o *tlaquimilolli*, que se conservaban en uno de los lugares más importantes del templo. A estas imágenes y representaciones de los dioses era a las que se les ofrendaban los sacrificios.

Como se ha dicho, los hombres fueron creados para que alimentasen al sol y a la tierra con su sangre y sus corazones, que ellos compartían con los demás dioses; en este sentido, Tonatiuh, el sol, y Tlaltecuhtli, la tierra, desempeñaban un importante papel entre las deidades que recibían sacrificios de cautivos, especialmente el sol, pues a los otros dioses se les ofrendaban sobre todo "imágenes humanas" y alguno que otro cautivo de manera secundaria.

Sol y tierra, representación del símbolo dual de la luz y las tinieblas, son mencionados en los mitos como hambrientos de sangre humana, y en las oraciones y discursos de los informantes de Sahagún se habla siempre de la necesidad de alimentar a Tonatiuh y a Tlaltecuhtli. Esto pasó a formar parte preponderante de la ideología de la clase guerrera, que pretendía sensibilizar al pueblo para que siguiera sus reglas. Sin duda antes de esta etapa militarista hubo sacrificios y dioses, pero el sol no tuvo tanta importancia como receptor de sacrificios.

Los dioses del panteón se pueden clasificar en primer lugar de acuerdo con las dos fuerzas complementarias que constituían el cosmos mexica: los dioses positivos, de lo caliente, seco, duro, de la luz y de los gobernantes, y los negativos, de lo frío, lo húmedo, lo blando, la oscuridad, lo femenino y lo gobernado, y que estaban ejemplificados por Huitzilopochtli y Tláloc: la mariposa y el caracol. Sin embargo, ninguna de estas características se encuentra en estado "puro" en ninguno de los dioses; siempre en cada deidad veremos también esa dialéctica cuyo símbolo es Ometéotl, el principio creador, lo que hace precisamente que tengan diversas manifestaciones.

Para tener una idea más precisa sobre el complejo panteón mexica intentaremos una clasificación de los dioses[1] de acuerdo con los trece conjuntos de templos de Tenochtitlan, que corresponden en su mayoría a los *calpulli* que tienen un *calmécac* o casa de enseñanza sacerdotal.

Prácticamente todos los dioses cuyas "imágenes" eran sacrificadas

[1] Los nombres de las deidades los obtuvimos de varias fuentes: de la lista de templos, de los sacerdotes y los dioses de los informantes de Sahagún, así como de los textos de estos mismos y de Durán, básicamente, aunque también se han utilizado otras fuentes.

están representados de alguna manera en los trece conjuntos de templos y deidades que hemos formado. La mayor parte de los conjuntos de templos, salvo cuatro (Tezcacóac, Coatlan, maíz y pulque), tienen su *calmécac;* esto nos indica que se trataba de *calpulli* de *pipiltin* o de gente de clase o linaje importantes. Todos los conjuntos tenían uno o más sacerdotes especializados y un canto dedicado a la deidad principal del conjunto.

Huitzilopochtli

Era el dios del Estado. En su templo y en su honor se llevaban a cabo casi todos los sacrificios masivos que formaban parte del pacto establecido entre el pueblo mexica y el dios que los había llevado a la cúspide del poder, y de su renovación. Según van Zantwijk (1966, p. 184), era el *calpultéotl* del *calpulli* de Tlacatecpan y, según Monzón (p. 50), el de Huitznáhuac y el de Itepéyoc.

Huitzilopochtli tenía como advocaciones o como deidades estrechamente relacionadas a Painal y a Tlacahuepan Cuexcotzin. La imagen viva de esta última deidad era sacrificada en el mes de *tóxcatl.* Van Zantwijk piensa que Tlacahuepan era el *calpultéotl* del *calpulli* de Huitznáhuac, sin duda porque en ese lugar se reproducía su imagen (edif. 73) y se decía que ése era su barrio (Sahagún, 1969, I, p. 228). En cuanto a la imagen viva de Huitzilopochtli, es exclusivamente Durán (1967, I, p. 97) el que menciona que en *tlacaxipehualiztli* se sacrificaba junto a los "dioses de los principales de los barrios más señalados"; Painal actúa exclusivamente como emisario de la muerte: antes de que las víctimas sean sacrificadas, un sacerdote les presenta una pequeña imagen de esta deidad, del cual pensamos que es una advocación de Huitzilopochtli.

La imagen de *tzoalli* de Huitzilopochtli se fabricaba en el Itepéyoc, y en el Xilocan cocían la masa con la que la reproducían. Es posible que estos lugares correspondieran a los "monasterios" donde vivían los jóvenes y las jóvenes que estaban dedicados durante un año al dios (Durán, 1967, I, p. 128).

Se hacían festejos a Huitzilopochtli tres meses en el año: *tóxcatl, tlaxochimaco* y *panquetzaliztli.* Durante este último se celebraba su nacimiento milagroso y se sacrificaba al mayor número de los cautivos ofrecidos por los guerreros y de los esclavos ofrecidos por los comer-



12. *Huitzilopochtli.* (*Códice Borbónico*, lám. 34.)

ciantes. En *tlacaxipehualiztli* también se sacrificaba un gran número de guerreros jóvenes prisioneros. Además, en el templo de Huitzilopochtli se sacrificaban las "imágenes" de las diosas Toci y Quilaztli durante sus respectivas fiestas. Ambas diosas desempeñaron un papel en la peregrinación mexica, por lo que seguramente fueron incorporadas al culto o a la forma de culto impuesta por la nueva ideología mexica.

Dos eran los máximos sacerdotes de México; uno de ellos era el *quetzalcóatl tótec tlamacazqui,* dedicado especialmente a Huitzilopoch-

tli; éste tenía además otros muchos sacerdotes que debían provenir de barrios específicos.

Tonatiuh es un dios que no está incluido en la lista de los dioses de Sahagún, ni su santuario en la lista de los templos; sin embargo, sabemos que recibía no sólo la ofrenda de los corazones de las víctimas sacrificadas durante el día, sino que se celebraba específicamente en el día de *nahui ollin*. Además, había un templo donde se encontraba su imagen (Durán, 1967, I, p. 106).

Huitzilopochtli, como dios del Estado y dios de la guerra, tenía a su cargo obtener las víctimas para que el sol continuara su tarea: así lo dice en su canto "por mí ha nacido el sol" (Sahagún, 1969, IV, p. 293).

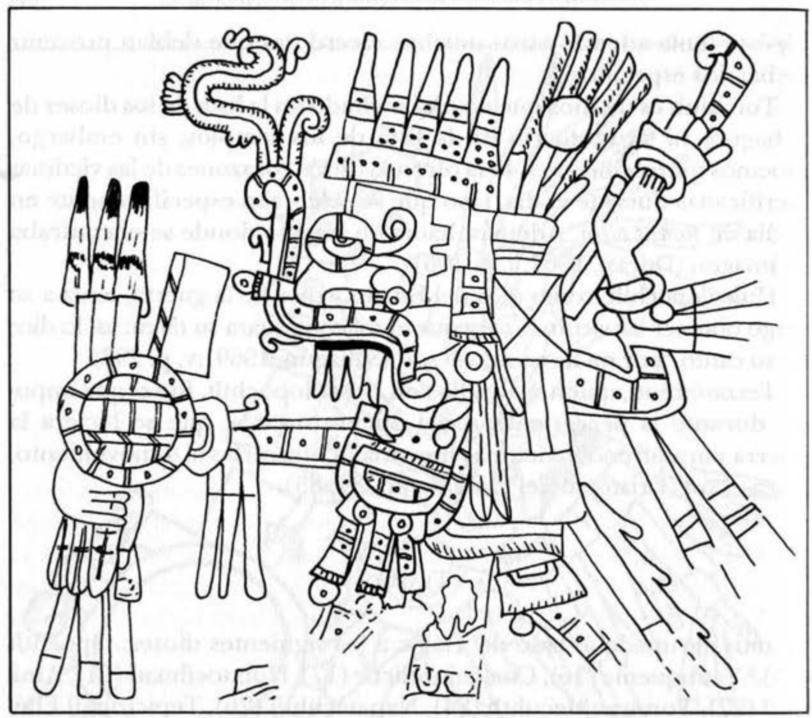
Tetzauhtéotl, quien se fundió con Huitzilopochtli, fue el que impuso, durante la peregrinación del pueblo mexica, que se hiciera la guerra para ofrendar víctimas humanas y ofrecerlas al 4-movimiento, o sea el sol (Cristóbal del Castillo, pp. 84, 85).

TLÁLOC

Hemos agrupado al lado de Tláloc a los siguientes dioses: Opochtli (15),[2] Yauhqueme (16), Chalchiuhtlicue (17), Huixtocíhuatl (21), Amímitl (27), Tomiyauhtecuhtli (24), Napatecuhtli (26), Tepicton, 9 Ehécatl, que era una forma de Quetzalcóatl,[3] Mictlantecuhtli, Tepéxoch, Acolhua, Matlalcue, Xochilnáhuatl y Milnáhuatl. La mayor parte de estas deidades eran honradas y sus imágenes sacrificadas en el mes de *tepeílhuitl*.

[2] Los números entre paréntesis corresponden al número de la lista de dioses de Sahagún.

[3] Hay pocas menciones de las celebraciones de Quetzalcóatl en Tenochtitlan. Se le festejaba en el mes de *hueytozoztli* (*Costumbres*. . ., p. 41), junto a los dioses Cintéotl, Chicomecóatl y Tláloc, y en el mes de *etzalcualiztli* junto a los *tlaloque*, y en *huey tecuílhuitl* en su forma de Ehécatl (Durán, 1967, I, p. 265). Los sacrificios en su honor se efectuaban en *huey tozoztli*, cuando era inmolada una joven que recibía su nombre (*Costumbres*. . ., p. 41), y en *tlacaxipehualiztli*, cuando se mataba su imagen junto con imágenes de otros dioses (Durán, 1967, I, p. 97). Jiménez Moreno nos recordó que, según investigaciones de Stresser Pean en la Huasteca, todavía en la actualidad llaman Quetzalcóatl a los chubascos. La asociación de Quetzalcóatl con la lluvia se complementa con el dato de que las personas atacadas por enfermedades como la gota o las producidas por el frío, hacían imagenes del dios del agua y de la lluvia para curarse (Sahagún, 1969, I, pp. 72, 73).



13. *Tláloc.* (*Códice Borgia*, lám. 25.)

Todas son deidades relacionadas con el agua, como la lluvia, el agua corriente o la estancada; con los montes, sobre todo con aquellos en cuya cima se juntaban las nubes; con la tierra; con ocupaciones que de una u otra manera tenían que ver con todo esto, incluyendo a los agricultores, pescadores, cazadores acuáticos, trabajadores del tule, etc. En general, eran deidades de los *macehualtin.*

Aparentemente, fuera de Napatecuhtli, que tenía su propio templo y cuya imagen se sacrificaba también en *tepeílhuitl,* todas las demás deidades eran veneradas ya fuese en el Huey Teocalli, en el Epcóatl, en los templos y altares que había en los cerros, en los nacimientos de agua, o bien en el Pantitlan; a todas estas deidades se les ofrecían sacrificios en el curso del año, inmolando sus "imágenes". A Tláloc y a los *tlaloque* les ofrecían sacrificios en mayor número, entre los que destacan los de niños, que, como hemos visto, recibían el nombre de ciertos cerros y en ellos morían.

Hasta donde podemos ver, Tláloc no era un *calpultéotl*,[4] aunque algunos de los dioses de su conjunto sí eran patronos de grupos profesionales específicos que pudieron haber coincidido con *calpulli;* por ejemplo, Napatecuhtli era el dios de los pescadores y de los que se dedicaban a las "granjerías del agua"; Opochtli inventó las redes y la fisga de pescar; Huixtocíhuatl era patrona de los fabricantes de sal, etc. Es probable, entonces, que, aunque no estuvieran incluidos en los trece *calpulli* que hemos mencionado, fueran simplemente patronos de grupos ocupacionales de *macehualtin.*

Las "imágenes" humanas de los dioses que iban a ser sacrificados eran ofrecidas generalmente por todo el grupo étnico u ocupacional, y de la misma manera, si la "imagen" era ofrecida por una sola persona, ésta lo hacía a nombre de todo su grupo.

En el mes de *etzalcualiztli*, además de ofrendar imágenes de Tláloc, se sacrificaba una mujer "imagen" de Huixtocíhuatl que había sido ofrendada por los que hacían sal; antes de las "imágenes" se sacrificaba a cautivos que recibían el nombre de "estrados" o "camas".

En *atlcahualo* se sacrificaba a niños imágenes de cerros, y en Pantitlan, en *tepeílhuitl*, adultos imágenes de los cerros Matlalcuey, Tepéxoch y Xochilnáhuatl. La imagen de Napatecuhtli en el Nappatecuhtli iteopan.

En *atemoztli* (Navas, pp. 175, 176), aunque caía en diciembre, mes en que llovía o nevaba, se le ofrecían sacrificios de perros y de víctimas humanas.

Hemos incluido en este grupo a Mictlantecuhtli por su asociación con la tierra. Era el dios de la muerte y se le ofrecían cautivos en el mes de *tlaxochimaco* o *miccailhuitontli* (*Costumbres*. . ., p. 45); según Sahagún, se encerraba a un viejo en una cueva especial que había en el templo de la deidad, para que muriera de inanición; esto se hacía en el mes de *títitl* en su templo de Tlalxicco. El *Códice Magliabecchiano* contiene ilustraciones (lám. 73) de ofrendas de carne humana al dios Mictlantecuhtli, y en un texto (lám. 87 v.) se dice que le ofrecían escudillas de sangre para que fuera favorable al tiempo de su muerte.

Tlaltecuhtli, que tampoco se menciona en la lista de dioses ni en la de templos, de Sahagún, era una deidad andrógina que, como se ha dicho, según los mitos siempre estaba hambrienta de sangre y corazones. Xochiquétzal ha sido identificada con la luna. Si nuestra identifi-

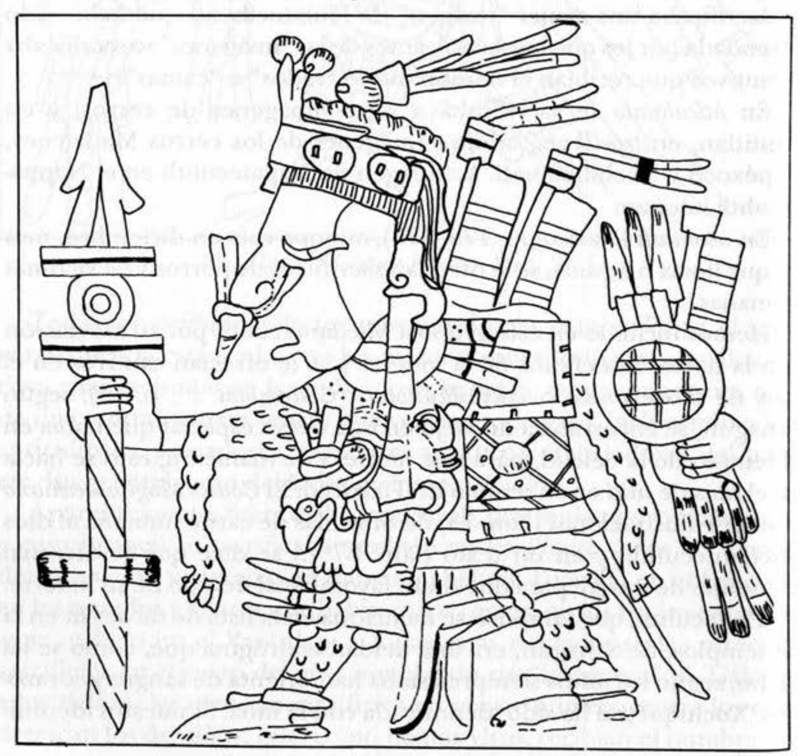
[4] Monzón (p. 50) lo clasifica como deidad de Yopico.

cación es correcta, estas deidades también corresponden a este gran conjunto de dioses.

Xipe Tótec

A Xipe Tótec, "nuestro señor el desollado", se le ha considerado como el dios de la fertilidad; asociaremos con esta deidad a Tzapotlatena porque, según una versión, ambas deidades provenían de Tzapotlan, y porque producían y curaban cierto tipo de enfermedades.

Xipe está muy relacionado con Huitzilopochtli. Su templo, como se ha visto, estaba muy cerca del de aquél; en el mes de *tlacaxipehualiztli* se celebraba en él el máximo sacrificio guerrero, el del *tlauauaniliztli* o rayamiento, pero durante este mes se sacrificaban



14. *Xipe Tótec*. (*Códice Borgia*, lám. 25.)

cautivos también en el templo de Huitzilopochtli. Recordemos además que el sacerdote de Huitzilopochtli se llamaba *quetzalcóatl tótec tlamacazqui*. Esta relación de Xipe y Huitzilopochtli se puede explicar quizá porque Xipe era una antigua deidad guerrera: "De éste dicen que había tenido origen la guerra" (*Códice Vaticano Ríos,* p. 30); los reyes llevaban a la guerra un pequeño tambor llamado de Yopi o de Xipe, el cual tocaban cuando se iniciaba la batalla.

El sacerdote que oficiaba en *tlacaxipehualiztli* sacando el corazón del guerrero que había sido rayado era el *yoaulaua*, el sacerdote de Xipe; pero había también un sacerdote llamado *xipe yopico teoua*. Las hojas de zapote desempeñan un papel importante en el ritual de *tlacaxipehualiztli,* ya que la falda de la indumentaria de Xipe en ocasiones estaba confeccionada con estas hojas y su asiento con la madera de ese árbol (Durán, 1967, I, p. 96).

Xipe era el patrón de los artífices del oro y de la plata (Sahagún, 1969, III, p. 205); era además el *calpultéotl* de Yopico, *calpulli* que aparentemente formó parte del grupo mexica desde la peregrinación. También era el dios de los *yopime tlapaneca* de la comarca de Yopitzinco (Sahagún, 1969, III, p. 205). ¿Quiere esto decir que el *calpulli,* comarca de Yopitzinco, y los artífices de la plata y del oro, tienen alguna relación?

Tzapotlatena tenía como sacerdote a *tzapotlateohuatzin,* quien estaba a cargo de las cosas que necesitaba la imagen de la diosa cuando moría. Había además otro sacerdote que oficiaba en *tepeílhuitl* y que recibía el nombre de *tzapotlan tehuatzin.*

HUITZNAHUA

Los *huitznahua* constituían un grupo de deidades que, como hemos dicho, estaban emparentadas con Huitzilopochtli y que fueron vencidas por éste en Coatépec. No hay descripción ni representación conocida de los *huitznahua*. Solamente sabemos cómo iban vestidos y las armas que llevaban cuando lucharon contra Huitzilopochtli en Coatépec.

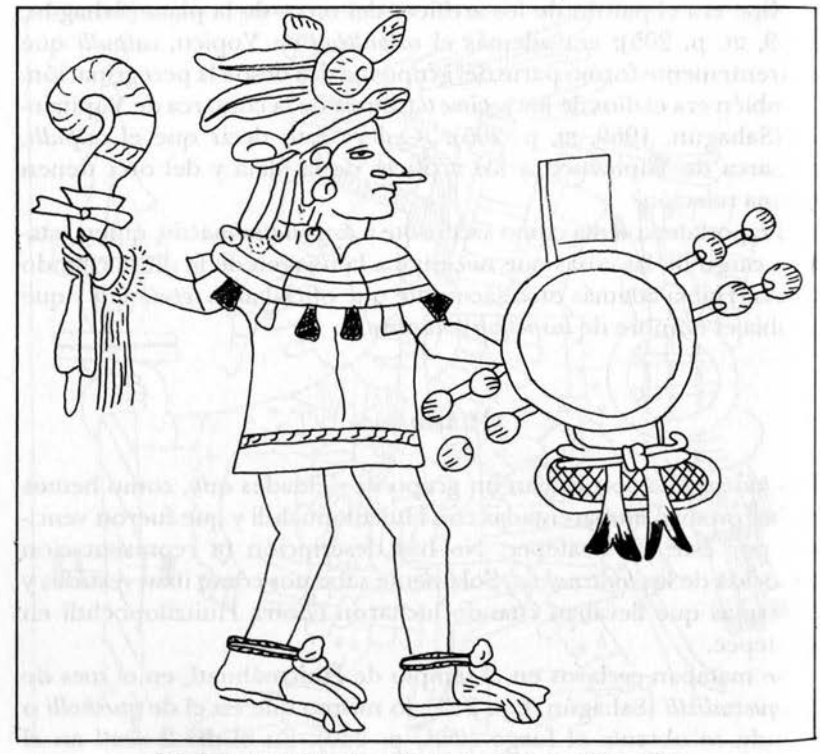
Se mataban esclavos en el templo de Huitznáhuatl, en el mes de *panquetzaliztli* (Sahagún, I, p. 212), lo mismo que en el de *quecholli* o cuando se obtenía el fuego (*ibid.,* p. 240). En el día 2 *ácatl* en el *tezcatlachco* (*ibid.,* p. 236) se sacrificaba una imagen de Huitznáhuatl, y

ya se ha dicho que en su templo se fabricaba la imagen de Tlacahuepan Cuexcotzin.

Las deidades *huitznahua* eran indudablemente las *calpulteteo* del *calpulli huitznahua*, el cual formó parte de la peregrinación mexica y que, según Monzón (pp. 29, 56), era uno de los tres clanes de señores que había en Tenochtitlan, y un grupo de cuya existencia conocemos en varias partes del México central.

MIXCÓATL

Era el *calpultéotl* del *calpulli* de Tlamatzíncatl, así como el dios de los cazadores, grupo profesional bastante importante. A pesar de sus relaciones de parentesco con Quetzalcóatl, aparentemente era un



15. *Mixcóatl.* (*Códice Magliabecchiano*, lám. 42.)

representante de los chichimecas *tamime* que tenían por oficio la caza, la que daban como tributo (Sahagún, 1969, III, p. 190). Suponemos que el *calmécac* y el *telpochcalli* de Tlamatzíncatl eran "ayuntamiento de mancebos. . . de donde los más salían grandes cazadores, porque el principal ejercicio que allí aprendían era cazar" (Durán, 1967, I, p. 77), y tenían "señores cazadores capitanes de la caza, que los habían nombrado y señalado. . . Los nombres de los cuales era *amiztequihuaque* y *amiztlatoque*, que quiere decir 'capitanes o señores de los cazadores'" (Durán, 1967, I, p. 75).

El sacrificio de la imagen de este dios se celebraba en *quecholli*, después de una gran cacería. Junto con la "imagen" de Mixcóatl se sacrificaba una mujer, cuyo nombre varía según las fuentes: Coatlicue (Sahagún, 1969, I, pp. 204, 205), o Yoztlamiyáhual (Durán, 1967, I, p. 76). Había por ello una relación con el *calpulli* de Coatlan, donde se mataba a las mujeres.

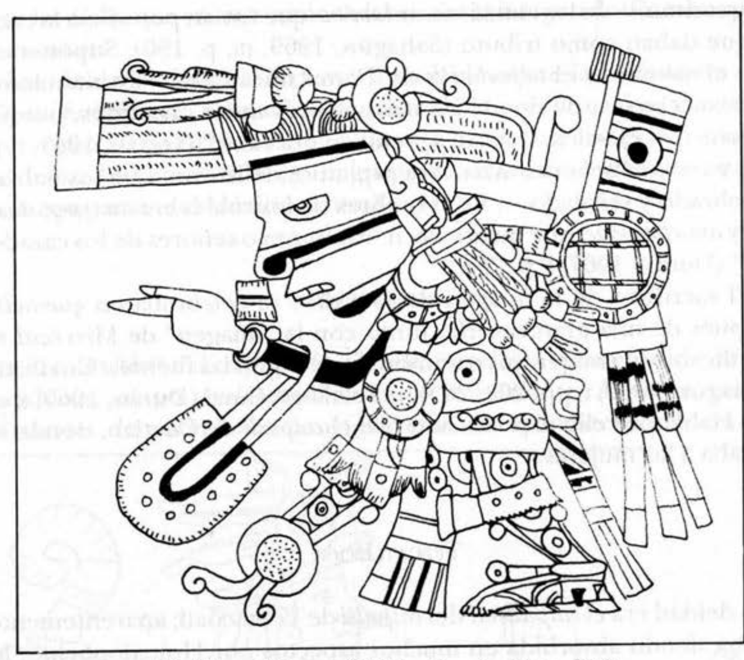
Tezcatlipoca

Esta deidad era el *calpultéotl* del *calpulli* de Tezcacóatl; aparentemente estaba siendo absorbida en muchos aspectos por Huitzilopochtli, lo que se ve en la confusión o superposición de alguno de los relatos acerca de ambos.[5] Se supone que Omácatl (36), "dios de los convites", a quien podemos imaginar como dios de los que tenían posibilidades de hacer los convites –es decir, de los pertenecientes a las clases superiores–, fue una advocación o una deidad muy relacionada con Tezcatlipoca, dios mediante el cual podía obtenerse prestigio. No encontramos *calmécac* para esta deidad; sin embargo, sabemos que era el dios que daba y quitaba la riqueza y el protector de los esclavos. Lo hemos asociado, además de con Omácatl, con Tezcacóac ayopechtli (30), Tlacochcalco yáotl (31) y Yoalli ehécatl, que era un dios de los nahuas (Sahagún, 1969, III, p. 194).

La imagen de Tezcatlipoca[6] se sacrificaba en *tóxcatl*, después de

[5] En la lámina IV de la Tira de la Peregrinación, Tezcacóatl lleva cargando a Huitzilopochtli. Quiere esto decir que ese *calpulli* estaba antes más asociado con este dios o que, al contrario, fue un "arreglo" posterior en los manuscritos de los grupos en el poder.

[6] Navas (p. 165) lo llama el "dios de las batallas": Tezcatlipoca, a quien, según él, ofrecían en *panquetzaliztli* rodelas, arcos y flechas, macanas, varas tostadas.



16. *Tezcatlipoca*. (*Códice Borgia*, lám. 21.)

haber sido tratada durante todo el año como si fuese un dios; además, se le ofrendaban víctimas humanas el día 1 *miquiztli* en el templo llamado Tolnáhuac (Sahagún, 1969, I, p. 331).

En forma de Omácatl se le sacrificaban cautivos, en días variables, en Tezcacalco y en Teccizcalco; en el Tezcatlachco, "imágenes" de los dioses *huitznahua* y en el *tzompantli*, cautivos, cada 202 días.

Cada cuatro años se sacrificaban prisioneros en el mismo mes de *tóxcatl*, a los que se llamaba *imalacalhuan*.

Cihuacóatl

También llamada Ilamatecuhtli. Suponemos que otros nombres o advocaciones de esta diosa eran Chalmecacíhuatl (35), Huitzilincuátec, Quilaztli (20). Era una diosa guerrera, que a nuestra manera de ver tenía muy poca relación con las actividades netamente femeninas;

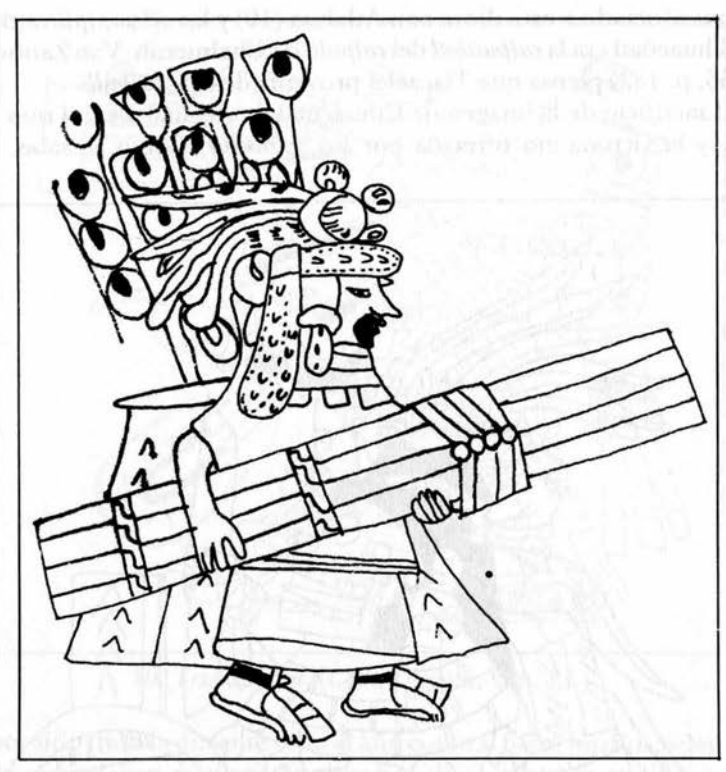
hemos asociado a esta diosa con Atlahua (10) y las *cihuapipiltin*(32).

Cihuacóatl era la *calpultéotl* del *calpulli* de Chalmecah. Van Zantwijk (1966, p. 182) piensa que Tlacaélel provenía de este *calpulli*.

El sacrificio de la imagen de Cihuacóatl se efectuaba en el mes de *títitl*, y la víctima era ofrecida por los *calpixque*. Como se sabe, las



17. *Cihuacóatl*. (*Códice Magliabecchiano*, lám. 45.)



18. *Toci.* (*Códice Borbónico*, lám. 34.)

mujeres muertas en el parto se convertían en *cihuapipiltin* o *cihuateteo*. Huitzilincuátec moría en el Huitzilincuátec iteopan y también en *tititl*.

En el templo de Cihuacóatl, llamado el Tlillan Calmécac, se sacrificaban hombres cada vez que la diosa sentía hambre, y, según Durán, en su templo estaban todos los dioses de la tierra.

Toci

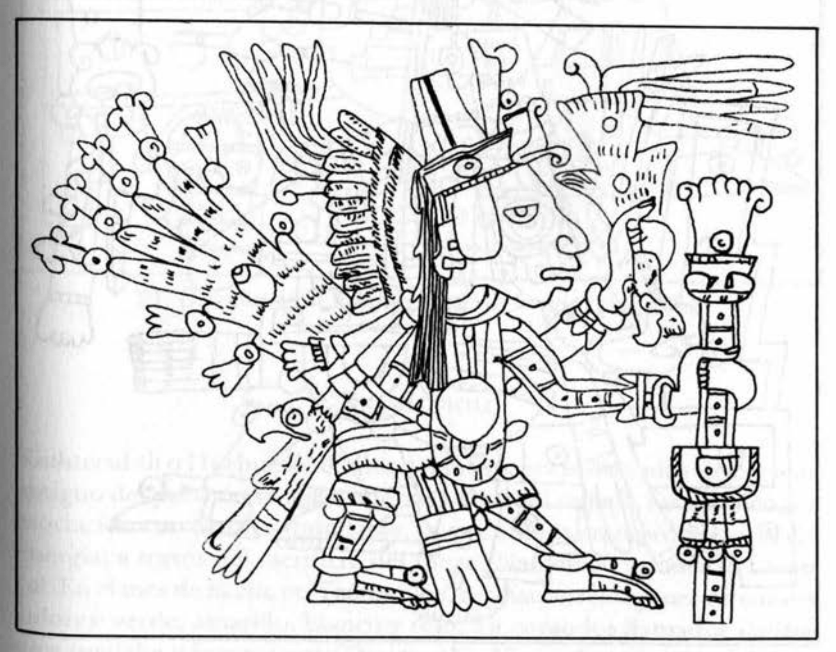
Toci o Teteoinnan (14) Tonantzin, "nuestra abuela", era la diosa de las médicas y de las parteras. Se la ha asociado con las diosas Coatlicue Iztacíhuatl (22) y Atlauhco Cihuatéotl (edif. 60).

Era la *calpulteótl* del barrio de Coatlan, y tal vez también la diosa de los cultivadores de flores, o de las yerbas medicinales. El oficio de yerberos y de médicos provenía de los toltecas, y decían que los primeros inventores de la medicina fueron Oxomoco, Cipactónal, Tlaltetecuin y Xochicaua (Sahagún, 1969, III, p. 186), expertos conocedores de yerbas.

La imagen de Toci y de Atlauhco Cihuatéotl se sacrificaba en el mes de *ochpaniztli* y su cuerpo era desollado.

YACATECUHTLI

Era una deidad muy antigua, *calpultéotl* de Pochtlan, patrón de los comerciantes; según las fuentes, fue el que comenzó los tratos y las mercaderías. Los dioses que se le asocian son Chiconquiáhuitl, Xomócuil, Nácatl, Cochímetl y Yacapitzáhuac, cuyas imágenes se sacrificaban junto con las de Yacatecuhtli en el mes de *xócotl huetzi*, así como

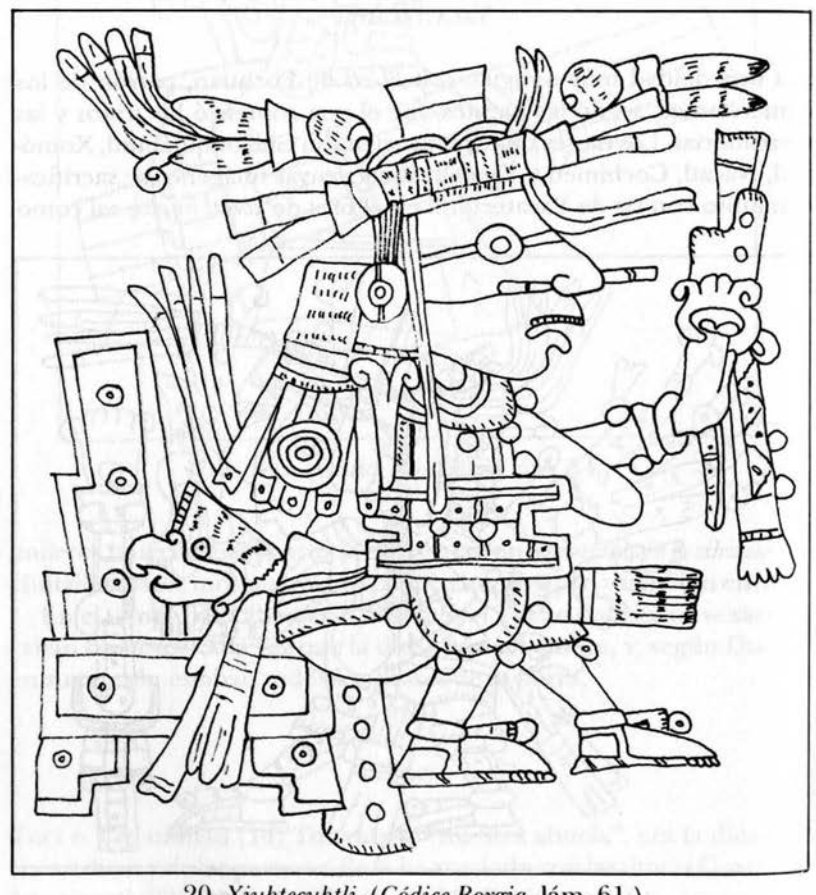


19. *Yacatecuhtli* (Códice Borgia, lám. 55.)

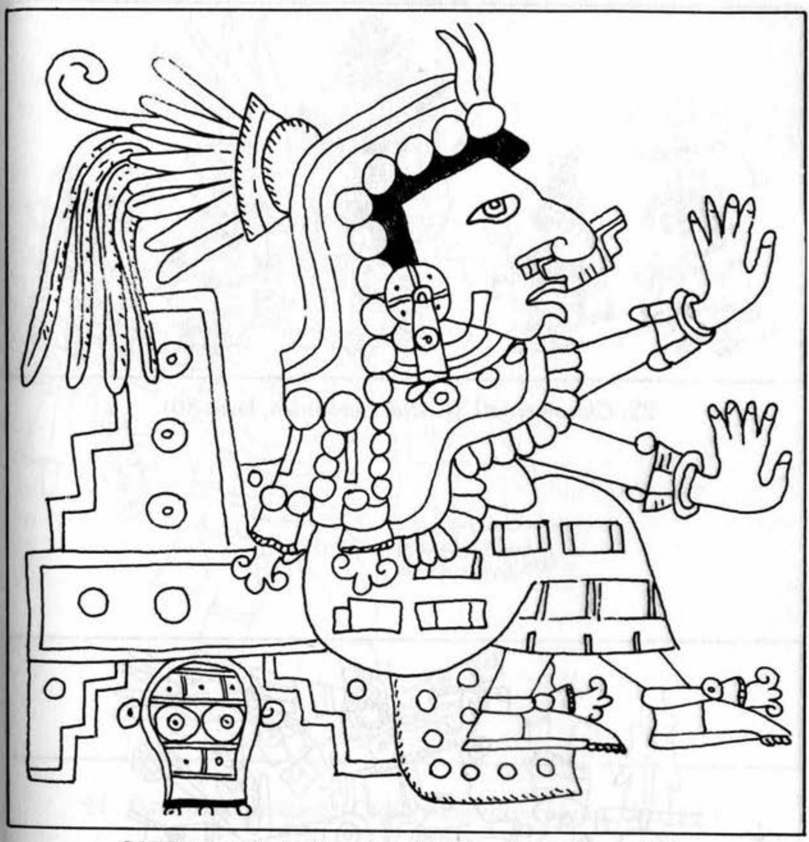
con la de Chalmecacíhuatl (Sahagún, 1969, I, p. 238, y R. Br., p. 303) en *títitl* (Sahagún; y edif. 32) en el Yacatecuhtli iteopan.

El sacrificio masivo de esclavos que hacían los mercaderes se efectuaba en el mes de *panquetzaliztli* y en el templo de Huitzilopochtli.

Las cabezas de los sacrificados en *xócotl*, en honor de Yacatecuhtli, se colocaban en el *tzompantli* perteneciente a este conjunto.



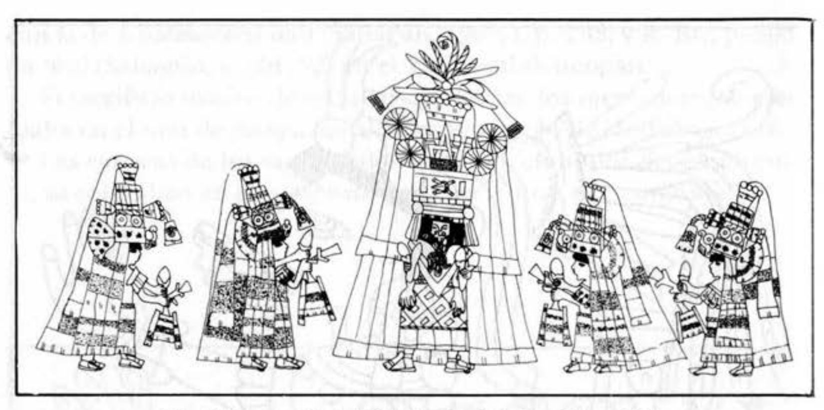
20. *Xiuhtecuhtli*. (*Códice Borgia*, lám. 61.)



21. *Quauhxólotl-Chantico.* (*Códice Borgia*, lám. 63.)

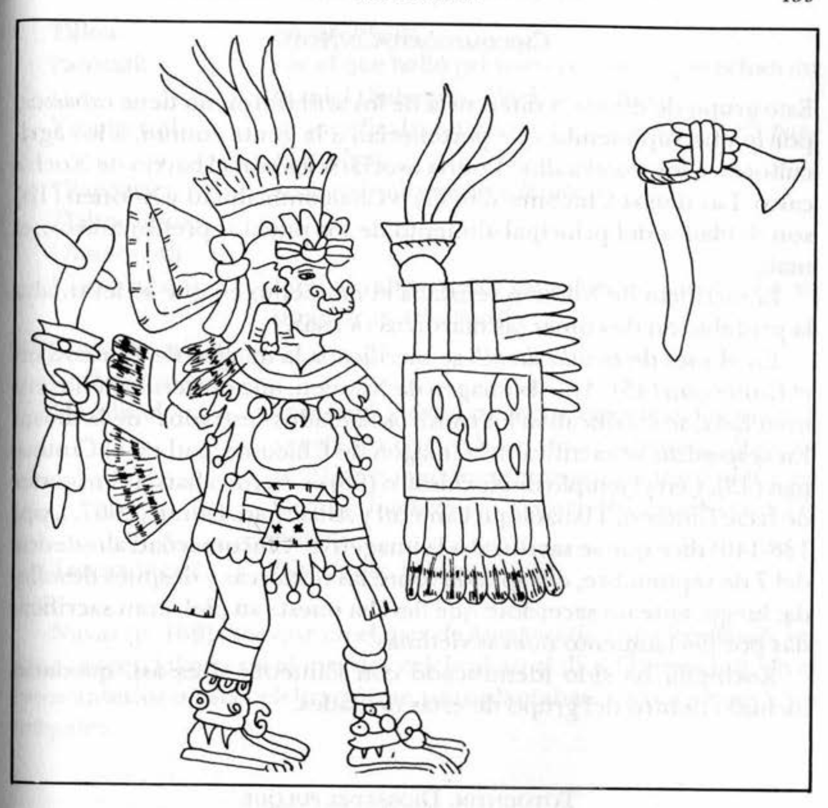
XIUHTECUHTLI

Xiuhtecuhtli o Huehuetéotl, dios del fuego, era el dios más viejo y más antiguo del panteón mexica. Fue *calpultéotl* del *calpulli* Tzonmolco; su asociación con el sol es indudable, ya que ambos eran productores de energía; a través del sacrificio del fuego, Nanahuatzin renació como sol. En el mes de *izcalli,* en Tzonmolco, morían sus imágenes de cuatro colores: verde, amarillo, blanco y rojo, así como los llamados *ihuipaneca temilolca* y las mujeres Cihuatontli y Nancotlacauhqui (edif. 64).



22. *Chicomecóatl.* (*Códice Borbónico*, lám. 30)

23. *Cintéotl.* (*Códice Borgia*, lám. 52.)



24. *Totochtin-Papáztac.* (*Códice Magliabecchiano*, lám. 49.)

Además, se hacían sacrificios en masa por fuego, en *xócotl huetzi* y en *teotleco*. Se le puede asociar con el dios Otontecuhtli.

Quaxólotl-Chantico

Era una diosa del fuego; se dice que de Xochimilco. A pesar de su asociación temática con Xiuhtecuhtli, se ha puesto en un conjunto aparte, porque ambos tenían su propio *calmécac* y ella era la *calpultéotl* del *calpulli* de Cihuatecpan. Su "imagen" moría en el templo de Tetlanman el día 1 *xóchitl* (edif. 29). Parece que Durán (I, pp. 128, 129) la confunde con Cihuacóatl.

Chicomecóatl-Cintéotl

Este grupo de dioses, a diferencia de los anteriores, no tiene *calmécac*, por lo que suponemos que pertenecían a la gente común, a los agricultores, a los *macehualtin*. Podría asociárseles con el barrio de Xochicalco. Las diosas Chicomecóatl (7) o Chalchiuhcíhuatl y Xilonen (18) son deidades del principal alimento de los pueblos prehispánicos: el maíz.

El sacrificio de Xilonen señalaba el momento en que se levantaba la prohibición de comer las mazorcas tiernas.

En el mes de *tecuilhuitontli* se sacrificaba la imagen de Cintéotl en el Cinteopan (45). Ante la imagen de Xilonen, que posteriormente era inmolada, se sacrificaban los cautivos llamados "estrados" de la diosa. En *ochpaniztli* se sacrificaba la imagen de Chicomecóatl en el Cinteopan (43), y en el templo de Xochicalco (66) se sacrificaban las imágenes de Íztac Cintéotl, Tlatlauhqui Cintéotl y Atlatonan. Durán (1967, I, pp. 138-140) dice que se sacrificaba la imagen de Chicomecóatl alrededor del 7 de septiembre, decapitada sobre las mazorcas y después desollada; luego, ante un sacerdote que llevaba puesta su piel, eran sacrificadas por flechamiento nuevas víctimas.

Xochipilli ha sido identificado con Cintéotl; si es así, quedaría incluido dentro del grupo de estas deidades.

Totochtin. Dioses del pulque

Se ha considerado a las deidades del maguey y del pulque como un conjunto aparte, por ser muy numerosas e importantes; casi todas están relacionadas con el agave o con algún proceso de fabricación del pulque. Por ejemplo, Patécatl fue el que descubrió cómo fermentarlo, Izquitécatl era el dios del aguamiel, etc. Hay un *calpulli* llamado Izquiteca y un templo llamado Totochtin iteopan. Los siguientes son los que se consideran dioses del pulque:

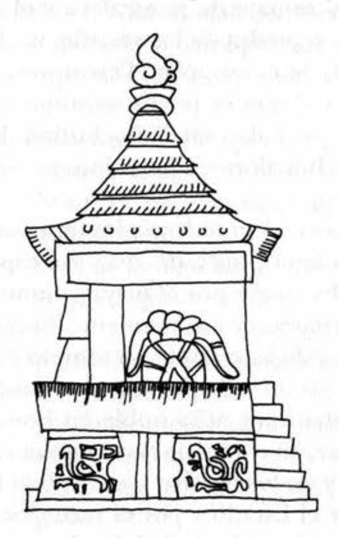
Totoltécatl (27):	se mata su imagen en *tepeílhuitl*
Macuiltochtli (28)	(es además dios de los *amanteca*, según Sahagún, 1969, p. 76)Tezcatzóncatl
Yiauhtécatl:	en *tepeílhuitl*
*Quatlapanqui:	en *panquetzaliztli*

Tliloa:	en *tepeílhuitl*
Patécatl:	fue el que halló primero las raíces que echan en la miel (Sahagún, 1969, III, p. 21)
Yzquitécatl:	se sacrificaba su imagen en *quecholli* y en *panquetzaliztli*
*Papáztac:	se sacrificaba en *tepeílhiutl*
Tlaltocaioua	
Ometochtli	
*Tepoztécatl:	también dios de los *amanteca;* se sacrificaba su imagen en *tepeílhuitl*
Chimalpanécatl	
Colhuatzin calli	
Mayáhuel:	comenzó y supo primero agujerear los magueyes de los que se hace vino (Sahagún, 1969, III, p. 21). Se mataba su imagen en *tepeílhuitl* y en *tlacaxipehualiztli,* en Yopico (51), junto con Tequitzin
Tezcazóncatl	(Sahagún, 1969, I, p. 75)

Navas (p. 169) dice que en el mes de *hueypachtli,* o sea *tepeílhuitl,* los que comerciaban con el maguey celebraban al dios Ometochtli; en el mes anterior a esta celebración se transplantaban los magueyes y los nopales.

*** Inventaron la manera de hacer el pulque en el monte llamado Chichinahuia o Popozonáltetl (Sahagún, 1969, III, p. 21).**

IX. EL LUGAR



TODOS los sacrificios se efectuaban en lugares especiales que reunieran un requisito básico: el de ser sagrados,[1] característica que adquirían porque en ellos se establecía la comunicación con la deidad. La naturaleza sagrada de estos sitios era permanente porque tenía alguna particularidad especial, como nacimientos de agua, cúspides de cerros, remolinos de agua, cruces de caminos, o por haber realizado en ellos alguna consagración. En los sitios sagrados casi siempre había una imagen antropomórfica o simbólica.

Como es sabido, la forma más característica y más común de los templos mexicas y, en general, de los mesoamericanos, era la de un basamento piramidal en cuya cima se encontraba el *sancta sanctorum*, en cuyo interior se colocaba la imagen, que casi siempre se mantenía oculta al pueblo común y corriente.

Los basamentos de los templos variaban en altura; algunos eran meras plataformas que necesitaban sólo tres o cuatro escalones para subir

[1] Para Eliade (1968, p. 368) los lugares sagrados tienen un rasgo en común: "Siempre hay un espacio claramente marcado que hace posible (aunque en formas diversas) comunicarse con lo sagrado."

o bajar; los templos principales, que generalmente eran los más altos, tenían hasta 120 escalones. En la plataforma superior de los más importantes, entre el remate de la escalera y el *sancta sanctorum*, se encontraba el *téchcatl* o piedra de los sacrificios, donde se colocaba a la víctima para extraerle el corazón. Tezozómoc (p. 322) menciona dieciséis "degolladeros" que se puede suponer correspondían a los templos con *téchcatl* que había en Tenochtitlan. En el Gran Teocalli tanto Tláloc como Huitzilopochtli tenían su *téchcatl*, frente a sus respectivos altares.

En los templos mexicas el *téchcatl* siempre estaba situado en un lugar estratégico desde el punto de vista del espectáculo, ya que el sacrificio debía ser observado por el mayor número de personas.

Seguramente en cualquier asentamiento humano con características de centro cívico-religioso había un templo donde se efectuaban sacrificios. Sabemos que en todos los lugares donde hubiera un *tecpan* o palacio se sacrificaba a un niño noble en honor del agua. Durán (1967, I, p. 96) dice que, en el mes de *tlacaxipehualiztli*, "aun en los muy desastrados pueblos y en los barrios sacrificaban hombres"; pero los ritos controlados por el Estado y por el sacerdocio "estatal" se efectuaban, en su mayor parte, en la ciudad donde se encontraba el asiento del gobierno civil y religioso. Ya hemos dicho que Tenochtitlan tenía un carácter sagrado que se expresaba en el recinto del Templo Mayor, donde se encontraba una réplica de la montaña mítica, del lugar del nacimiento: Coatépec, Coatépetl o Culhuacan.

El gran centro ceremonial de la ciudad había sido construido *ex profeso* para los grandes espectáculos religiosos, entre los que ocupaba el lugar central el rito del sacrificio humano, que se efectuaba no solamente en las pirámides, sino también en las plazas, plataformas, templetes, etcétera.

> . . .los templos que en la ciudad había, todos estaban pegados unos con otros, dentro de un circuito grande, dentro del cual circuito, cada uno estaba arrimado al otro y unía sus gradas particulares y su patio particular y sus aposentos y dormitorios para los ministros de los templos (Durán, 1967, I, p. 20).

En las grandes plazas se reunía el pueblo como espectador (*ibid.*, p. 99) o como participante de las danzas. Según Durán (*ibid.*, p. 22), "tenían cupo para ocho mil y seiscientos hombres".

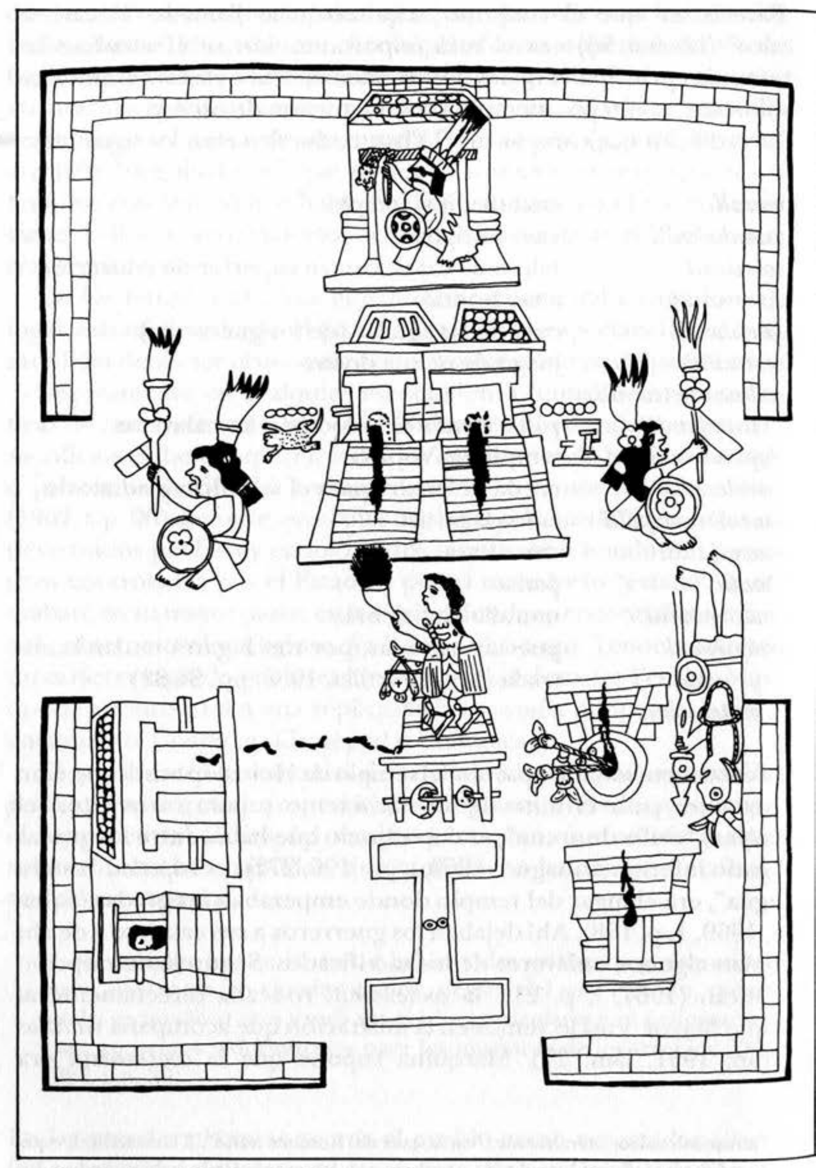
Parece ser que el conjunto arquitectónico llamado Tlacateculocalco[2] (lámina 36) era el más importante: ahí se efectuaban las ceremonias principales de las fiestas calendáricas o de las ceremonias ocasionales, como por ejemplo la consagración de un rey.

Los edificios que componían el Tlacateculocalco eran los siguientes:

teucalli	casa de dios: templo
quauhxicalli	vaso de águila
calmécatl	hilera de casas: centro superior de educación
izmomoztli	altar frontal
quauhcalli	casa de las águilas (de los guerreros)
teutlachtli	juego de pelota divino
colhuacan teocalli	
tzumpantli	palos donde se colocaban las calaveras
Yopico teocalli	templo de Yopico
temalácatl	rueda de piedra para el sacrificio gladiatorio
macuil cuetzpalli	cinco lagartija
macuil calli	cinco casa
ytualli	patio
couatenámitl	muralla de culebras
teuquiyáotl	puertas sagradas; por tres lugares tenían la en-
yc excan	trada (León-Portilla, 1958, pp. 80-82)
callacovaya	

Aquí cabe mencionar las partes del templo de Huitzilopochtli que eran importantes para el mito de su nacimiento y para otros ritos: el *coaxalpan*, "orilla de arena", era un espacio que había entre las gradas y el patio inferior (Sahagún, 1969, I, pp. 196, 272), y el *apétlac*, "estera de agua", era el lugar del templo donde empezaban las gradas (Sahagún, 1969, 1, p. 188). Ahí dejaban los guerreros a sus cautivos y de ahí recogían algunos cadáveres de los sacrificados. Según la descripción de Durán (1967, I, p. 21), la *coatenámitl* rodeaba directamente al Templo Mayor, y así lo vemos en la ilustración que acompaña su *Atlas* (Durán, 1951, lám. 27). Marquina supone que la *coatenámitl* era

[2] Tlacateculocalco, literalmente: "en la casa del hombre búho". Tlacatecúlotl, equivalente a "demonio", era uno de los nombres que los españoles le habían dado a los dioses mexicanos, especialmente a Huitzilopochtli. Hemos utilizado este nombre porque indica un espacio preciso.



25. *Recinto del Templo Mayor. Tlacateculocalco.* (Sahagún, *Primeros memoriales,* cap. 1.)

diferente a la otra muralla que rodeaba todo el recinto del Templo Mayor, que tenía tres puertas de entrada, como dice el *Códice Matritense* (León-Portilla, 1958, p. 80). Suponemos que estas puertas eran también edificios sagrados, en los que se efectuaban, en ocasiones, sacrificios que correspondían a los Tlacochcalco Ácatl-yiacapan, Tlacochcalco Quauhquiyáhuac y Tlacochcalco Tezcacóac, de donde sin duda partían las calzadas que iban a Tacuba, Coyoacán y Guadalupe, respectivamente (Marquina, 1960, p. 36) y, según Caso (1956, pp. 144-145), al norte, al sur y al oriente; y agrega una puerta más, al occidente: Tecpantzinco.

En el conjunto de los edificios del *Códice Matritense* se observan los templos de tres deidades: Huitzilopochtli, Tláloc y Xipe Tótec. Además, se mencionan cuatro estructuras que son muy importantes en el ritual mexica y mesoamericano: el *tlachco,* o "juego de pelota", el *tzompantli,* o "hilera de calaveras", el *quauhxicalli,* o "vasija del águila", y el *temalácatl,* "rueda o huso de piedra", a las cuales se hará referencia más adelante en forma más detallada. Hay además dos lugares de habitación o reunión de guerreros distinguidos y de sacerdotes: el *calmécac,* que ya mencionamos, y el *quauhcalli.*[3]

Sahagún (1969, I, pp. 232-242) dice que 78 edificios componían el Gran Templo de Tenochtitlan y el Tlacateculocalco, que constaba de 14 elementos, entre los que se encuentran la muralla y el patio, que abarca una superficie bastante grande.

Podemos pensar que este Gran Templo comprende prácticamente todos los templos principales de Tenochtitlan, entre los que se encontraban los "degolladeros" que menciona Tezozómoc, y que además correspondían a los principales *calpulli* de esa urbe.

Hemos tratado de identificar los elementos del Tlacateculocalco con los 78 edificios agrupados en conjuntos que se relacionan con una deidad principal, y hemos procedido a compararlos con la lista de "degolladeros" y de *calpulli* mencionados por Tezozómoc. Hay varios monumentos del Tlacateculocalco que no aparecen en la lista de estos edificios o que no se mencionan con los mismos nombres; por ejemplo: el *yxmomoztli, calmécac, quauhcalli, quauhxicalli, colhuacan teocalli* y *cuetzpalli;* de éstos suponemos que el *yxmomoztli* podría corresponder a la base sobre la cual estaban colocados el *temalácatl* y el *quauhxicalli,*

[3] Durán (1967, I, pp. 24-26) dice que había "monasterios dentro de la cerca, uno de muchachos y otro de muchachas, que debían ser solamente de seis barrios".

es decir, el Quauhxicalco de Durán (1967, I, p. 98).[4] El *quauhcalli* bien puede ser el llamado *cuacuahtin inchan*, "la casa de las águilas", templo del sol que se encontraba frente al *temalácatl*[5] y al *quauhxicalli* (*ibid.*, pp. 106, 107), que se podía identificar con el edificio 8 de la lista de Sahagún, llamado por sus informantes Quauhxicalco y que, según su descripción, era "un lugar donde se celebraban, entre otras cosas, el ayuno del sol. Ahí se mataban a cuatro cautivos llamados *chachanme* y otros dos que eran la imagen del sol y de la luna". Al mensajero del sol, ofrecido por los caballeros distinguidos, se le sacrificaba sobre el *quauhxicalli*.

El *calmécac* lo hemos identificado con el *calmécac* mexica; al *macuil cuetzpalli* no le hemos encontrado equivalencia, aunque al parecer las figuras 5 Lagartija y 5 Casa solamente eran estatuas portaestandartes en donde se colocaba una insignia de plumas cuando iba a efectuarse un sacrificio.

La identificación del *colhuacan teocalli*[6] nos ha intrigado desde hace tiempo: como se podrá observar en la ilustración del recinto del Templo Mayor, tiene la figura de Huitzilopochtli blandiendo la *xiuhcóatl*, y esta deidad nació en Colhuacan y ahí mismo venció con la *xiuhcóatl* a sus parientes (hermanos o tíos), los Centzonhuitznahua; sin embargo, Huitzilopochtli estaba colocado en el Gran Teocalli, que también recibía los nombres de Coatépec y Coatépetl, junto a la imagen de Tláloc.

Durante el reinado de Motecuhzoma I se inició la construcción del Templo Mayor; Ahuítzotl lo terminó colocando la cabeza de Coyolxauhqui y las imágenes de los Centzonhuitznahua, que conmemoraban la lucha de Huitzilopochtli contra éstos en Colhuacan. En esa ocasión se sacrificó una enorme cantidad de cautivos, habiendo iniciado este holocausto Ahuítzotl en el Coatépetl; Tlacaélel en el Quauhxicalli; el *tlatoani* de Tetzcoco, Nezahualpilli, en Yopico; y el *tlatoani* de Tacuba en el Huitznahua Ayauhcaltitlan. Antes del sacrificio, Tlacaélel le advierte a Ahuítzotl: "encima del Coatépetl habéis de

[4] "El Quauhxicalco, que era un patio encalado y liso de espacio de siete brazas en cuadro. En este patio había piedras; a la una llamaban *temalácatl*. . . y a la otra *cuauhxicalli*, las cuales ataban fijadas en aquel patio, la una junto a la otra" (Durán, 1967, I, p. 98).

[5] Marquina identifica el templo del sol en su plano de la "situación probable de los edificios del templo mayor" como el edificio 15.

[6] Marquina (p. 195) sólo hace referencia al importante templo que aparece en el *Códice Matritense*, al oriente del Gran Teocalli, pero no dice más de él.

ser visto por todos. . ." (Tezozómoc, 1944, p. 318), lo que señala la importancia de este templo en particular.

Suponemos que los lugares en donde sacrificaron estos personajes eran los más importantes –política y ritualmente– de Tenochtitlan, y que se encontraban dentro del centro ceremonial. No hay problema respecto a la identificación del Quauhxicalli y del Yopico, pero ¿cuál era el Coatépec en donde sacrificó Ahuítzotl y cuál era el Huitznahua Ayauhcaltitlan en donde sacrificó el tlatoani de Tacuba? Podemos supo- ner, en relación con lo que dice Caso (1956, p. 23), que el barrio de Huitznahua estaba en el campan de San Pablo Teopan, muy importante porque fue allí donde los mexicas construyeron su primer templo cuando llegaron a la isla. Ésta sería una razón de peso para explicar por qué el rey de Tacuba realizó sacrificios ahí; por ello pienso, con Vaillant (1965, lám. 57), que éste era el antiguo templo de Huitzilopochtli.

Podríamos decir entonces que Ahuítzotl sacrificó en el recién construido Gran Teocalli, el nuevo Coatépetl, y que el rey de Tacuba sacrificó en el Colhuacan Teocalli, que era el mismo que el Huitznahua Ayauhcaltitlan.

Advertimos de nuevo la importancia de estos lugares cuando se habla de la ocasión en que Tízoc fue investido, aunque se agrega uno más: "Después de ir al templo de Huitzilopochtli y al Quauhxicalli va al Tlilancalco y después a Yopico y por último a Huitznáhuac" (Tezozómoc, 1944, p. 297).

Cabe anotar que no encontramos mención directa del santuario de una deidad tan importante como Quetzalcóatl en la lista de los templos ni en la de las ceremonias mencionadas por los informantes de Sahagún, aunque hay edificios en los que posiblemente se le adoraba en alguna de sus advocaciones como la estrella matutina o 9 Viento.

Marquina (p. 68) identificó, en el plano del *Códice Matritense*, un edificio que por su forma circular catalogó como templo de Quetzalcóatl, pensando que la figura dibujada sobre lo que él describe como *yxmomoztli* es la de esta deidad. Sin embargo, tal figura no tiene ningún atributo que sugiera que se trate de Quetzalcóatl, sino más bien de un sacerdote. Este templo redondo, "identificado" arqueológicamente entre los edificios del Templo Mayor, es conocido por ese motivo como de Quetzalcóatl.

Las únicas fuentes que hablan de un templo dedicado a Quetzal-

cóatl son Motolinía (p. 37), López de Gómara (II, p. 156) y Torquemada (II, p. 145), quienes lo describen como un templo redondo cuya entrada es como la boca de una serpiente, y seguramente las dos últimas lo tomaron de Motolinía. Es realmente difícil saber por qué los informantes de Sahagún, Durán y los conquistadores no hacen referencia a este llamado templo de Quetzalcóatl, y por qué Motolinía –que es la fuente más antigua de las que describen el templo de Quetzalcóatl– hace una descripción tan detallada. Nos inclinaríamos a pensar que esta descripción de esa casa oscura con entrada de boca de serpiente, por su ubicación tan cercana al templo de Huitzilopochtli, corresponde más bien al Tlilancalco, el templo de Cihuacóatl.

Hay una serie de edificios mencionados en el texto de Sahagún que no están incluidos en su lista de los 78 edificios, algunos porque estaban fuera del centro ceremonial, otros porque quizás eran conocidos con nombres diferentes y otros más por razones que desconocemos. Entre los primeros está el Tlacochcalco, donde se hacían sacrificios en honor a Tezcatlipoca, situado a la orilla del camino a Tlapitzaoayan (Sahagún, 1969, I, p. 155); Izquitlan, un templo de los dioses del pulque, ubicado entre Chapultépec y Coyoacan, donde oficiaba el sacerdote Izquitlan Teohuatzin (*ibid.*, I, p. 252); Tocititlan, "garita" donde se extendía la piel de la mujer muerta en *ochpaniztli.* No están en esta lista el Atenpan Atenchicalco, dedicado a Toci (Sahagún, 1969, I, p. 250; León-Portilla, p. 94), ni el de Ixtlilco, donde oficiaba un sacerdote llamado Ixtlilcoteohua (Sahagún, 1969, I, p. 251; León-Portilla, p. 102), como tampoco el Cuicacalco, que parece ser un edificio tan importante como el *calmécac.* Nótese que tampoco se pueden ubicar los *telpochcalli.*

El Tlacochcalco o Tlacatecco era el lugar donde, antes de ser coronado, hacía penitencia durante cuatro días el señor que había sido elegido rey (Torquemada, II, p. 361; *C. F.*, II, p. 63) y donde se festejaba a Huitzilopochtli el día 1 *técpatl.* Bien puede ser éste uno de los edificios-puerta que servían también como arsenal y que se encontraban en el punto de partida de las calzadas, en el recinto del Templo Mayor.[7]

También se menciona específicamente un *calmécac* de los *amanteca* junto al de los *pochteca* que no aparece en la lista de Sahagún.

La lista de los 78 edificios de los informantes de Sahagún ha sido subdividida en 13 conjuntos que, como ya quedó dicho, coinciden en

[7] Torquemada (II, p. 361) dice que era un *calpul* o sala, que estaba dentro del patio.

CUADRO 3. *Barrios y complejos de templos*

Barrios	*Degolladeros*	*Complejos de templos*
1. Yopico	Yopico	III. Xipe Tótec
2. Tlacochcalco	Tlacochcalco o Tlacatecco, hacía penitencia por 4 días el señor (*Florentine Codex*, III, 63)	Tlacatecco, en honor de H. se hacía fiesta el día 1 *técpatl* (Sahagún, I, p. 347)
3. Huitznáhuac	Huitznáhuac	IV. Huitznahua
4. Tlacatecpan	Tecpantzinco*	I. Huitzilopochtli
5. Tzonmolco	Tzonmolco	VII. Fuego-Xiuhtecutli
6. Chalmecah		X. Cihuacóatl-Quilaztli
7. Tezcacóac	Tezcacóac	IX. Omácatl Tezcatlipoca
8. Tlamatzinco	Tlamatzinco	VIII. Mixcóatl
9. Molloco Itlillan	Moyoco	
10. Chililico	Chililico	47º edificio
11. Cihuatecpan		Chantico
12. Izquitlan	Izquitlan	Templo de uno de los dioses del pulque entre Chapultépec y Coyoacan
13. Milnáhuac		
14. Cóatl Xoxouhcan		
15. Coatlan		
	Coatlan	XI. Cihuatéotl Toci
	Apanteuctlan	66º edif. Cintéotl
	Xochicalco	XII. Maíz
	Natempan	74º edif.
	Cuauhquiáhuac	Puerta del patio del Cu de H.
	Acatliacapan	edif. 2º. Tlacochcalco Acatliacapan

* Tecpantzinco teoua-cuidaba las cosas de tecpantzinco *(nota 51)*. Un edificio del Tempo Mayor y la puerta del Coatepantli, que se llamaba así *(León-Portilla, p. 101)*. Estaba al poniente *(Caso, op. cit., p. 16)*.

su mayoría con los dioses de los *calpulli* y con los "degolladeros" que menciona Tezozómoc, lo que significa que corresponden a una división territorial de la ciudad que coincidía con los *calpulli.* La mayor parte de los templos están dedicados a los dioses de los *calpulli*. El número de templos dedicados a las deidades acuáticas es reducido, sobre todo si se considera el hecho de que las fiestas calendáricas eran agrícolas y acuáticas en su mayor parte; la cantidad de dioses acuáticos sobrepasa, pues, con mucho, el número de templos en los que se les rendía culto.

Los trece conjuntos son los siguientes:

I.	Huitzilopochtli	VIII.	Mixcóatl
II.	Tláloc	IX.	Omácatl-Tezcatlipoca
III.	Xipe Tótec	X.	Cihuacóatl-Quilaztli
IV.	Huitznahua	XI.	Cihuatéotl-Toci
V.	Yacatecuhtli	XII.	Maíz
VI.	Fuego-Chantico	XIII.	Pulque
VII.	Fuego-Xiuhtecuhtli		

No se ha encontrado asociación de templos con los barrios de Tlacochcalco, Molloco, Milnáhuac y Coatlxoxouhcan, aunque en *tepeílhuitl* se sacrificaba una imagen humana de Milnáhuac. Por otra parte, no está mencionado en la lista de los barrios el de Pochtlan, que según Van Zantwijk (1966, p. 180) era parte de Tzonmolco y que encontramos claramente definido en la lista de los templos, con su templo a Yacatecuhtli, su *calmécac,* y aun su *tzompantli.*

Faltan algunos edificios que no hemos podido agrupar, entre ellos Chililico (47), nombre de un barrio y de un "degolladero" de Tezozómoc, que, como ya hemos mencionado, tal vez esté asociado con Quetzalcóatl; el Coacalco (19), donde estaban los dioses cautivos de otros pueblos, que quizá se pueda agregar a los grupos I o III; el Ilhuicatitlan (40); el Macuil Cipactli Iteopan (26); el Macuilmalinalliteopan (57); Chicome Ehécatl Iteopan (30), y el Techielli (77). Algunos de los "degolladeros" de Tezozómoc corresponden a las "puertas" del Templo Mayor y los hemos incluido en el conjunto I o II, de tal manera que hay algunos conjuntos que tienen más de un "degolladero".

Tezozómoc no hace referencia alguna al barrio de Pochtlan, de los *pochteca,* o a sus templos, de los que hablan con prolijidad los infor-

mantes de Sahagún; por ello no encontramos correspondencia del conjunto de templos de Yacatecuhtli con la lista de barrios o "degolladeros".

No cabe duda de que en el Gran Teocalli se efectuaba la mayor parte de las ceremonias y los sacrificios, no sólo los relacionados con Huitzilopochtli o con Tláloc, sino también con dioses que tenían sus propios templos, como Yacatecuhtli o las diosas Toci y Cihuacóatl.

Los sacrificios no se efectuaban exclusivamente en las grandes pirámides o sobre el *téchcatl;* algunos se hacían en el juego de pelota; en algún templete, sobre el *quauhxicalli* o sobre el *temalácatl;* o bien fuera del recinto sagrado: en los cerros, como el de Tepetzinco, Tepepulco y Cuauhtépetl, Zacatépec o Huixachtécatl.

Muy importante como lugar sagrado era el Pantitlan, sumidero situado al oriente de la laguna adonde se arrojaba a los niños vivos o el cuerpo de los sacrificados en honor de los dioses del agua, además de ofrendas como oro y chalchihuites.



CUADRO 4. *Con*

Templos-barrios	
I. *Tlacatecpan*	1 Huitzilopochtl
	2 Paynal
1 Hueyteocalli	
39 Teotlachco	
41 Hueytzompantli	
8 Quauhxicalco	
69 Tlacochcalco Quauhquiyáhuac-macuiltótec	
71 Xilocan (cocían masa de H)	
72 Itepéyoc (hacían imagen de H)	
3 Macuilcalli o Macuilquiáhuitl iteopan	
23 Huitztepehualco	
68 Tozpálatl	
14 Coacalco	
Meses: tlaxochimaco, panquetzaliztli	
II.	6 Tláloc
	15 Opochtli
2 Epcóatl	16 Yauhqueme
5 Poyautla	17 Chalchiuhtlic
13 México Calmécac	21 Huixtocíhuat
74 Atempan *(calpulli)*	23 Amímitl
76 Acatliacapan hueicalpulli	24 Tomiyauhtec
63 Nappatecuhtliteopan	26 Nappatecuht
21 Tlacochcalco Acatliacapan	37 Tepicton
46 Netotiloyan	
47 Chililico (?)	
7 Tlaxicco	
Meses: atlcahualco, tozoztontli *huey tozoztli. etzalcual* *hueipachtli, tepeílhuitl*	
III. *Yopico*	13 Xipe
	19 Tzapotlatena
51 Yopico	
54 Yopico Calmécac	
55 Yopico Tzompantli	
67 Yopicalco o Eoacalco	
62 Temalácatl	
38 Netlatiloyan	
Mes: Tlacaxipehualiztli	

...juntos de templos

... Dioses	Sacerdotes
...i	Quetzalcóatl Tótec Tlamacazqui (tenían que ser de ciertos barrios) (Durán, II, p. 108) 17 Ometochtli pantécatl
Canto: Huitzilopochtli ícuic.	
  ...cue ...l ...uhtli ...li ..., *Canto: Tláloc ícuic.* *...iztli,*	1 Mexícatl teohuatzin calmécac 2 Tepan teohuatzin calmécac Tláloc Tlamazqui 4 Epcoaquacuiltzin 29 Opochtli Atlixeliuhqui teohua 35 Chalchiuhtlicue Acatonalcuacuilli 13 Ometochtli tomiyauh 18 Ometochtli Napatecuhtli
Canto: Xipe ícuic tótec youallawa.	30 Xipe Yopico teohua 9 Tzapotlateohuatzin 34 Tzapotlan teohuatzin

CUADRO 4

Templos-barrios	
IV. *Huitznáhuac*	
19 Huitznáhuac teocalli	huitznáhuac
24 Huitznáhuac calmécac	
73 Huitznáhuac calpulli	
	Mes: panquetzaliztli
V. *Pochtlan*	
52 Yacatecuhtli iteopan	9 Yacatecuhtli
56 Tzompantli	Chiconquiáhui
49 Pochtlan Calmécac	Xomócuil
	Nácatl
	Cochímetl
	Yacapitzahua
	Chalmecacíhua
	Mes: miccailhuitontli

IV. *Cihuatecpan*	
27 Tetlanman Calmécac	34 Chantico
29 Tetlanman - Quaxólotl Chantico	
	Mes: t
VII. *Tzonmolco*	
17 Teccalco	11 Xiuhtecuhtli-Ixcoz
18 Tzompantli	8 Otontecuhtli
61 Tzonmolco Calmécac	
64 Tzonmolco	
	Meses: xócotl huetzi, izcalli, teotleco
VIII. *Tlamatzinco*	
Mixcateopan	Mixcóatl
6 Mixcoatzompantli	
10 Teutlalpan	
11 Tlilapan	
34 Tlamatzinco	
35 Tlamatzinco Calmécac (Torquemada, II, p. 151; Tezcatlipoca)	
36 Quauhxicalco	
	Mes: quecholli C

. *(Continúa)*

Dioses	*Sacerdotes*
	Huitznáhuac teohuatzin
Canto: Huittznáuac yautlícuic	
tl atl	31 Pochtan teohua Yacatecuhtli 32 Chiconquiáhuitl Pochtlan
Yyacatecuhtli ícuic	

eotleco	
auhqui	Ixtlitilon Tlaltetectin 10 Tecanman teohua 23 Ixcozauhqui tzonmolco teohua
Canto: Ixcozauhqui ícuic	
anto: Mimixcoa íncuic	

CUADRO 4

Templos-barrios	D
IX. *Tezcacóac* (Nococ Yáotl)	
15 Titlacahuan Quahxicalco 20 Tezcacalco-Omacame 22 Teccizcalco Omácatl 32 Tezcatlachco 33 Tzompantli 70 Tolnáuac 25 Quauhxicalco 75 Tezcacóac Tlacochcalco	3 Tezcatlipoca 30 Tezcacóac Ayope 31 Tlacochcalco Yáu
	Mes:
X. *Chalmécac*	20 Cihuacóatl-Quila 10 Atlahua
50 Atlauhco Calmécac (Huitzilincuátec Ilamatecuhtli) 53 Huitzilinquátec Iteopan 58 Aticpan Cihuapipiltin 12 Tlillan Calmécac	32 Cihuapipiltin 28 Aticpac Teohuatz 35 Chalmecacíhuatl 36 Omácatl
	Mes: títitl *Canto:*
XI. *Coatlan*	
60 Atlauhco (oratorio) Cihuatéotl 48 Coaapan-baño sátrapa Coatlan 59 Netlatiloyan-pellejos Ochpaniztli 65 Coatlan	14 Teteo innan 22 Coatlicue Iztaccíh
	Mes: ochpaniztli
XII. *Maíz*	
28 Iztac Cintéotl Iteopan 43 Cinteopan 45 Cinteopan 30 Chicomecóatl Iteopan 66 Xochicalco	7 Chicomecóatl 18 Xilonen
	Mes: huey tozoztli o huey tecuílhuit
XIII. *Pulque Izquitlan*	
9 Tochinco Ometochtli 44 Centzontotochtin	27 Totoltécatl 28 Macuiltochtli Tezcatzóncatl Yiauhtécatl Acolhua

4. *(Continúa)*

ioses	*Sacerdotes*
chtli atl *tóxcatl*	
ztli tin Xochipilli *Cihuacóatl ícuic, Atlaua ícuic*	
uatl *Canto: Teteoinan ícuic*	7 Atempan Teouatzin 21 Cihuacuacuilli 22 Cihuacuacuilli iztaccíhuatl
l *Canto: Chicomecóatl ícuic*	6 Cinteotzin
	3 Ometochtli pachtécatl 14 Acalhoa ometochtli 11 Tezcatzóncatl 15 Quatlapanqui ometochtli 16 Tlilhoa ometochtli

CUADRO 4. *(Concluye)*

Templos-barrios	*Dioses*	*Sacerdotes*
	Tlilloa	33 Izquitlan teohuatzin
	Pantécatl	Totoltécatl teua totollan
	Yzquitécatl	19 Ometochtli papáztac
	Toltécatl	20 Ometochtli
	Papáztac	
	Tlaltecaioua	
	Ometochtli	
	Tepoztécatl	
	Chimalpanécatl	
	Colhuatzíncatl	
Meses: huey tozoztli o huey teccuílhuitl		*Canto: Totochtin íncuic*
huey pachtli		
quecholli		

Los números romanos corresponden a los barrios o calpules.
Los números arábigos se refieren al número correspondiente a la lista de los:

1) 78 templos del Gran Templo de México de Sahagún, 1969, I, pp. 232-242;
2) dioses del *Códice Matritense del Real Palacio*, en León-Portilla, 1958, pp. 112-157;
3) sacerdotes de Sahagún, 1969, I, pp. 248-252; y del *Códice Matritense del Real Palacio*, en León-Portilla, pp. 86-109.

Los nombres que no tienen número están tomados de otros textos.

X. INSTRUMENTOS Y OBJETOS SACRIFICIALES



Entre los objetos que se enumeran en el *Códice Matritense* (León-Portilla, pp. 78-81) como necesarios para los ritos que se efectuaban en el Tlacateculocalco se mencionan: *téchcatl*, piedra de sacrificio; *técpatl*, pedernal; *tlémaytl*, sahumador; *ámatl*, papel; *copalli*, "copal", incienso; *momuztli*, adoratorio; *viztli*, espinas; *tléquaitl*, tizón, etc. Muchos de estos objetos eran indispensables para el sacrificio humano y otros para diferentes tipos de ritual, como, sobre todo, los autosacrificios de sangre que se ofrendaban a la deidad, para lo cual se empleaban, entre otras cosas, las espinas y los papeles. Otros objetos, como la leña o los incensarios, se requerían continuamente; otros más formaban parte de la indumentaria que utilizaban los sacerdotes en ciertos ritos.

En la lista de los sacerdotes del mismo *Códice Matritense* se especifica lo que tenía que preparar cada uno de ellos de acuerdo con la deidad a quien se iba a sacrificar; por ejemplo: las sandalias de hule, las campanillas y el chalequillo, la pintura exigida a la víctima que representaba a la deidad; además de papel, copal, hule, flores, tabaco, etcétera.

LA PIEDRA DE LOS SACRIFICIOS

Como ya se ha dicho, para los sacrificios de extracción del corazón era necesario el *téchcatl*, o piedra de los sacrificios, porque facilitaba la operación sangrienta: "Larga de obra de una maza y casi palmo y medio de ancho y un palmo de grueso; lo más de esta piedra estaba hincada en la tierra. . ." (Motolinía, p. 62). ". . .Tan alta que daba a la cintura y tan puntiaguda que echado de espaldas. . ." (Durán, 1967, II, p. 93). Torquemada (II, pp. 166-167) le da "una braza de largo y media de ancho y grueso una tercia. . . más puntiaguda que llena. . .". Se dice que el *téchcatl* sobre el que sacrificó Ahuítzotl en su consagración como rey era "una piedra en que estaba labrada una figura que tenía torcida la cabeza. . ." (Tezozómoc, 1944, pp. 114, 115).

El tamaño del *téchcatl* de los pueblos del altiplano difería del de otros grupos, pues en representaciones mayas vemos individuos que están siendo sacrificados en piedras de mucho menor altura, prácticamente recostados en el suelo.

Krickeberg (p. 156 y lám. 476) encontró una piedra de sacrificio de sólo 37 centímetros de alto que tiene, en los lados, un relieve con el jeroglífico "piedra preciosa", que se refiere al valioso líquido que es la sangre humana.

Hay una piedra sacrificial en el Museo Nacional de Antropología de México y una *in situ* en la pirámide de Cempoala. También hay modelos de barro y piedra de templos en los que se puede apreciar que el *téchcatl* ocupa prácticamente toda la terraza anterior del templo. Hay también representaciones pictográficas y en relieve.

En los códices mixtecos la piedra de los sacrificios tiene forma cilíndrica con la parte superior convexa.

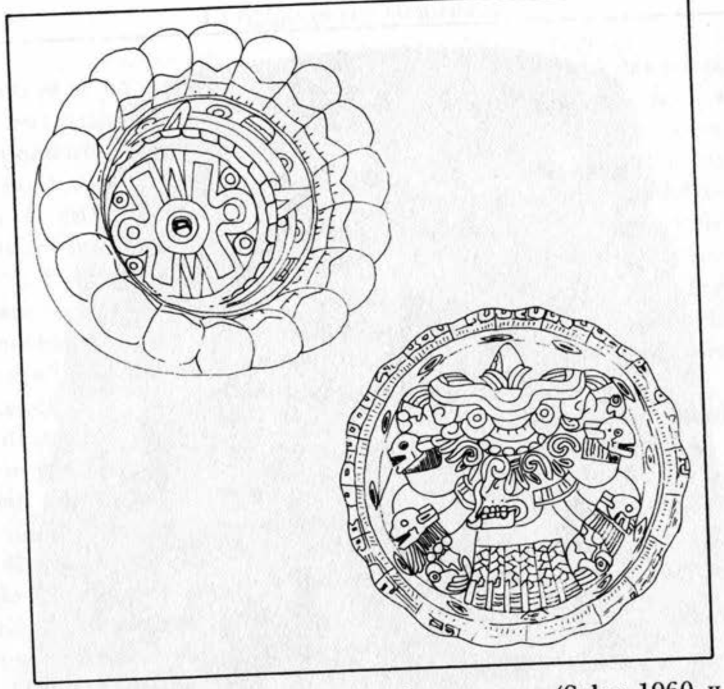
En las excavaciones del Templo Mayor de Tenochtitlan, frente al adoratorio de Huitzilopochtli, se encontró una piedra que tiene una altura de 93 cm desde el piso, un ancho de 43 cm y un espesor de 12 cm, y se supone que perteneció a la etapa II.

VASIJAS PARA GUARDAR CORAZONES

Las más conocidas eran los *quauhxicalli*, "vasijas del águila". Se han conservado algunas realizadas en piedra. Las de dimensiones más reducidas tenían generalmente una imagen del sol arriba o adentro y



26. *Téchcatl o piedra de los sacrificios*. Pieza mexica.



27. *Quauhxicalli, vasija para guardar corazones.* (Seler, 1960, II, pp. 708, 709.)

una de la tierra abajo; ejemplos de éstas se encuentran en el muse de Berlín. Según Krickeberg, la llamada piedra de Tízoc y el "calend rio" azteca eran *quauhxicalli,* aunque la primera sólo tiene una conc vidad y el segundo ninguna. Se supone también que los platos qu tienen los chacmoles servían al mismo fin.

El gran *quauhxicalli* de Tenochtitlan tenía gran importancia ritua fue construido o labrado en Tenochtitlan en dos ocasiones y para consagración se sacrificó a gran número de cautivos. En ocasion especiales se utilizaba como piedra de sacrificios.

Los corazones de los sacrificados en el mes de *etzalcualiztli* en hon del dios Tláloc se colocaban en una olla llamada *mixcómitl,* "vasija nubes" (*Códice Florentino,* II, p. 83), pintada de azul y teñida con *ulli* cuatro partes (Sahagún, 1969, I, p. 170).

El corazón de la mujer "imagen" de Huixtocíhuatl, sacrificada

tecuilhuiltontli, se ponía en una jícara llamada *chalchiuhxicalli*, "vasija preciosa" (*ibid.*, p. 174).

VASIJAS PARA CONTENER LA SANGRE

La sangre de los sacrificados se recogía en jícaras adornadas de acuerdo con la deidad a la que estaban dedicadas. La que se usaba en *tlacaxipehualiztli* tenía la orilla "bordada" de plumas y dentro había un cañuto, también forrado con plumas, que era el conducto para dar la sangre a los dioses (Sahagún, 1969, I, p. 146).

TEPONAXTLE

El *teponaxtle* era otro objeto que podía hacer las veces de piedra sacrificial; en él se sacrificaba a los capturados por ambos bandos en la lucha ritual entre los *huitznahua* y otros guerreros en la fiesta de *panquetzaliztli;* también sobre este instrumento musical se sacrificaba a los esclavos que acompañaban al rey en su muerte.

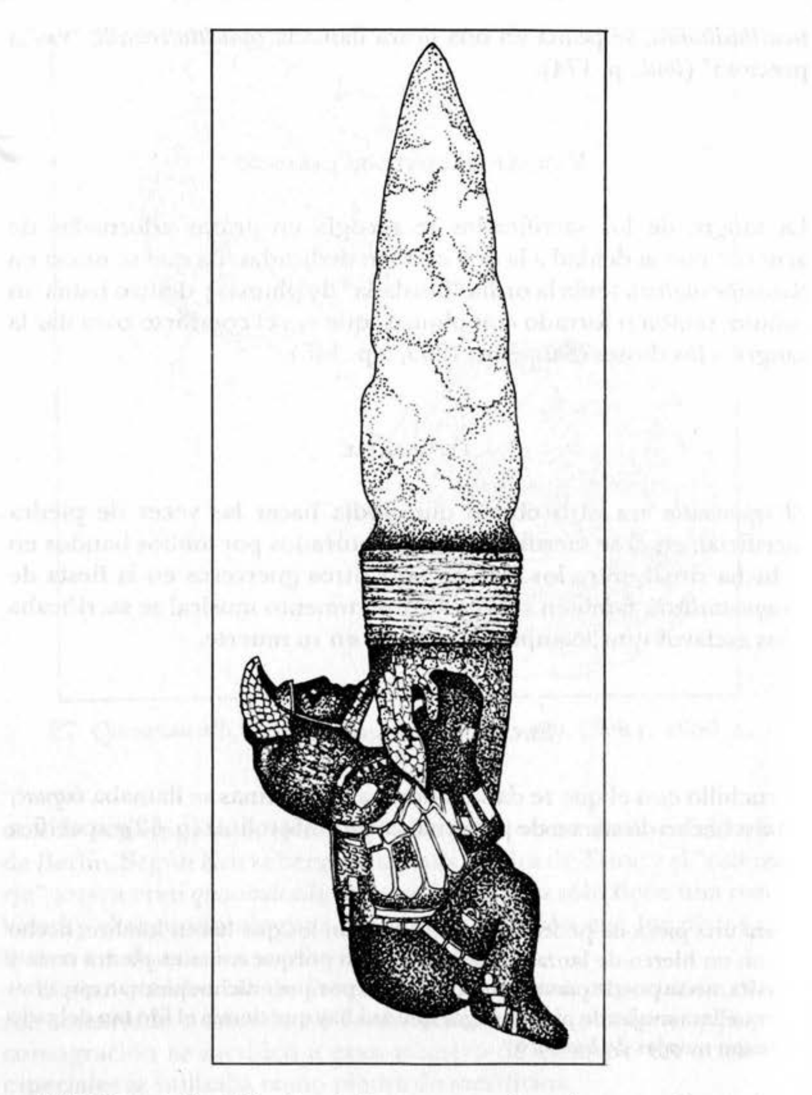
EL CUCHILLO DEL SACRIFICIO

El cuchillo con el que se daba muerte a las víctimas se llamaba *íxquac;* estaba hecho de sílex o de pedernal, *técpatl.* Motolinía (p. 62) especifica que

> era una pieza de pedernal de aquellos con los que hacen lumbre, hecho con un hierro de lanza, no agudo mucho porque como es piedra recia y salta, no se puede parar aguda, esto digo porque muchos piensan que eran aquellas navajas de piedra negra que acá hay que tienen el filo tan delgado como navajas de barbero.

Tezozómoc, 1944 (p. 323) llama a los cuchillos de sacrificio *nixcuáuhuac ítzmatl;* Durán (1967, I, p. 177) llama *ixcuanal* o *ixquácac* al cuchillo que utilizaba el Youallaua o sacerdote de Xipe para sacrificar.

Se han encontrado cuchillos de sacrificio con mango de madera adornado con tallas, incrustaciones de turquesas (Vaillant, lám. 60) o



28. *Técpatl*. Cuchillo de piedra con mosaico e incrustaciones de turquesa usado en los sacrificios. (Museo Británico de Londres.)

chapa de oro. Quizá lo que dice Torquemada (II, p. 54) sobre los cuchillos de sacrificio de los mayas pueda también aplicarse a los mexicas:

> Tenían ciertos cuchillos de piedra de navaja muy agudos, los cuales dicen que cayeron del cielo, y que de cada pueblo y persona tomaron los que había menester; a estos cuchillos llamaban Manos de Dios y del Ídolo a quien sacrificaban; estos cuchillos tenían en tanta reverencia, por hacer como hacían con ellos los sacrificios, que adoraban y cuando los tenían en grandísima veneración; hacíanles muy ricos cabos y remates con figuras, según su posibilidad, de oro y plata y esmeraldas y otras muy ricas y preciosas piedras: teníanlos siempre guardados con los ídolos en los altares.

El cuchillo de sacrificio está representado innumerables veces en los códices; hay incluso un dios Itztapaltótec representado en esta forma.

Indudablemente, el instrumento con el que se daba muerte estaba cargado de *mana* y por ello se le atribuía vida propia.



29. *Collera*. (*Durán*, 1951, trat. 2, lám. 45, cap. 30.)

La "collera"

Para impedir que la víctima levantara la cabeza, se le colocaba en el cuello una especie de cincho que jalaba hacia abajo uno de los sacerdotes (Durán, 1967, I, p. 32; 1951, lám. 4ª, cap. 30). Cuando se hacían sacrificios en honor de Huixtocíhuatl, se le detenía el cuello con el pico de un pez sierra.

XI. EL SACRIFICADOR



Como en toda religión en la que existe un sistema sacerdotal organizado y una estrecha relación entre la religión y el Estado, el único capacitado para llevar a cabo los sacrificios era algún sacerdote determinado y en algunas ocasiones el rey mismo. Éste es el caso para todos los sacrificios humanos o de animales en cuyo rito hay cierta complejidad y es un modo de establecer el monopolio de la comunicación con lo sobrenatural por la clase sacerdotal.

Como se ha dicho, los sacerdotes gozaban de muchos privilegios: en los templos en los que servían había tierras trabajadas por los campesinos como tributo; tenían derecho a comer cierta parte de la víctima; pero, además, debían recibir una remuneración como pago por sus servicios, que ha de haber sido bastante elevada, tomando en cuenta que todos los sacrificios humanos implicaban un enorme gasto por parte de los ofrendantes.

Sacrificar era un privilegio o una capacidad exclusiva de los sacerdotes y de los reyes, los únicos que podían soportar la descarga de lo sobrenatural generada al matar. Eran los únicos que podían investirse de los dioses y personificarlos y comer los corazones de las víctimas; por ello, después de efectuar el sacrificio, dice Tlacaélel –que no era

rey de *jure*–: "Mal he hecho en vestirme las vestiduras y semejanzas de los dioses y mostrarme sus semejanzas y como tal dios, tomar el cuchillo y sacrificar hombres. Y si lo pude hacer y lo he hecho. . . luego rey soy por tal me habéis tenido. . ." (Durán, 1967, II, p. 315). En las ceremonias especiales los reyes desempeñaban el papel de sacrificadores. Por ejemplo, cuando se terminó el Templo Mayor, Ahuítzotl, rey de México; Totoquihuaztli, rey de Tacuba; Nezahualpilli, rey de Tetzcoco, y Tlacaélel, *cihuacóatl* de México, iniciaron el sacrificio para que lo continuaran los sacerdotes (Durán, 1967, II, p. 344). En la inauguración del Quauhxicalli, Huehue Motecuhzoma y Tlacaélel iniciaron el sacrificio con los presos de la Mixteca (Durán, II, p. 192); para ello, además de su lujosa indumentaria de reyes y de presentarse completamente tiznados, "echáronse a las espaldas unas olletas hechas de piedras verdes, muy ricas, donde significaban que no solamente eran reyes, pero juntamente sacerdotes".

Otra ocasión en la que se menciona a los reyes como sacrificadores es cuando los españoles están a punto de conquistar Tenochtitlan, y Cuauhtémoc y Mayehuatzin, rey de Cuitláhuac, sacrificaron cuatro cautivos cada uno (*Códice Florentino,* XII, p. 92; *Anales. . .*, p. 71).

Aunque no hay mención específica de que los sacerdotes tuvieran que efectuar preparativos antes del sacrificio para poder enfrentarse a lo sobrenatural, inferimos que toda la vida del sacerdote mexica era un continuo adiestramiento para ello, que consistía, entre otras cosas, en abstinencia alimenticia y sexual, penitencias, mortificaciones de la carne y expresiones externas, como el pelo largo y el cuerpo y la cara pintados.

Según algunas fuentes, los sacerdotes sacrificadores debían cubrirse la cabeza con unas mantas blancas (*Costumbres. . .*, p. 61; *Historia de los mexicanos. . .*, p. 240); en las ilustraciones de los sacrificios, sobre todo en los códices poscortesianos, los sacrificadores visten un *máxtlatl* y una manta más o menos ordinaria. Pero parece más bien que, sobre todo en ciertas ceremonias, el sacerdote sacrificador vestía la indumentaria del dios que estaba honrando (Durán, 1967, I, p. 131). En el *Códice Borbónico* se puede ver claramente cómo los sacerdotes visten los atuendos de los diversos dioses. Tezozómoc (1944, pp. 318, 319) da una relación de los dioses cuyas indumentarias vestían los sacerdotes que sacrificaban durante la consagración del templo mayor de Tenochtitlan. En la fiesta de Huitzilopochtli (Durán, 1967, I, p. 31) el sacrificador tomaba el nombre de Topiltzin, y como tal se vestía: "Una

manta colorada, a manera de dalmática, con unas flecaduras verdes y amarillas en la cabeza, y en las orejas unas orejeras de oro, engastadas en ellas piedras verdes, y debajo del labio un bezote de piedra azul."

Los sacrificadores debían pintarse el cuerpo con tizne o con almagre. El tizne era llamado *teotlaqualli*, "alimento divino", y estaba hecho del hollín de bichos y plantas ponzoñosas diversas, según el dios a quien se fuera a dedicar el sacrificio (Durán, 1967, I, pp. 51-52). Este tizne, sin duda, ponía al que lo ostentaba en un estado de alienación que le hacía posible enfrentarse a los poderes sobrenaturales; por ello lo usaban los sacerdotes o los reyes, quienes estaban más frecuentemente en contacto con estos poderes. El uso del *teotláhuitl*, almagre para los sacrificadores, lo menciona Sahagún (1969, II, p. 55) para las ceremonias en el mes de *panquetzaliztli*.

Los sacrificadores recibían nombres particulares de acuerdo con la ceremonia en que oficiaban; ya se ha mencionado el de Topiltzin para la fiesta de Huitzilopochtli. Quien sacrificaba a los guerreros vencidos en la lucha gladiatoria recibía el nombre de *youallaua* (Sahagún, 1969, I, pp. 124, 126, etc.). Los que mataban en la fiesta de *tecuilhuitontli* se llamaban *huixtotin* (*Códice Florentino*, II, p. 88). *Tlatlacanaualtin* eran designados los que sacrificaban a la imágen de Tlacahuepan Cuexcotzin en *tóxcatl* (Sahagún, 1969, I, p. 160). En *xócotl huetzi* se llamaban *quauquacuiltin* (Sahagún, 1969, I, p. 169). *Tlillan Tlenamácac* mataba a un cautivo en honor del "dios del infierno" (Sahagún, 1969, I, p. 233).

La mención de que el teotlaqualli contribuía a infundirles valor para sacrificar a los hombres indica que no era una tarea fácil ni placentera matar seres humanos, y menos aún niños; por ello, a los sacerdotes que se rehusaban a matar niños los llamaban mocauhque, "dejados", "y los tenían por indignos de algún oficio público" (Sahagún, 1969, I, p. 141).

Ahora bien, los sacerdotes que tenían autoridad para sacrificar cualquier tipo de víctima tenían un alto *status*: "reverenciados como supremos sacerdotes" (Durán, 1969, I, p. 31), "y más digno de honor a quien mejor hacía este sacrificio" (*Historia de los mexicanos*. . ., p. 112). El oficio se heredaba directamente de padres a hijos (Durán, 1967, I, p. 31).

En algunos sitios de Mesoamérica ocurría algo semejante; por ejemplo, entre los tarascos, los sacerdotes sacrificadores se llamaban *axamecha*, y "desta dignidad era el *calzonci* y los señores y los que les sostenían manos y piernas: *hopitiecha* y eran tenidos en muchos" (*Relación de Michoacán*, pp. 181, 182). Sin embargo, entre los zapotecos

y entre los mayas el oficio de sacrificador no era tan bien visto (Landa, p. 49; Krickeberg, p. 306).[1]

No hay referencias en los textos sobre mujeres sacrificadoras; sin embargo, en varios códices de origen mixteco aparecen damas de alta jerarquía extrayendo el corazón a un individuo.

Los ayudantes

Además del sumo sacerdote, que era el que abría el pecho de la víctima y le extraía el corazón, una serie de personas colaboraban en todo el proceso.

En primer lugar, cinco sacerdotes, también de alta jerarquía, que sostenían las piernas, brazos y cuello de la víctima en el momento del sacrificio y que recibían el nombre de *chachalmeca* (Durán, 1967, I, p. 31). Estaban pintados con el hollín en algunas ceremonias y en otras, como por ejemplo en la celebrada cuando se inauguró el Quauhxicalli (*ibid.*, II, p. 193), estaban pintados de almagre "hasta los bragueros y ceñidores y almáticas que traían"; pero según Durán siempre traían unas coronas de papel con rodelillas como remate.

Los que ayudaban a subir a la víctima sosteniéndola por los brazos y que, según Tezozómoc (1944, p. 331), estaban pintados de negro con tizne, y los pies y las manos de almagre, parece ser que recibían el nombre de *mapan mani*. A los que portaban las banderas delante de ellos, a las mujeres que les lavaban las caras (Sahagún, 1969, I, pp. 225-229), a los que bajaban los cadáveres y a las mujeres *teixamique* (*ibid.*, p. 206), que habían dado de comer y de beber a los muertos, a muchas de estas personas que participaban de una u otra manera en los sacrificios se les remuneraba con mantas y otros objetos. No sabemos bien si estos cargos eran ocupados por sacerdotes o por gente común, ni si existían en todas las ceremonias o sólo en algunas, como en *panquetzaliztli* y *quecholli*.

Había muchos sacerdotes que participaban en el rito sacrificial preparando lo necesario para la ceremonia. Varios de ellos aparecen en la relación de sacerdotes que proporciona Sahagún, preparando

[1] En Amula, Ameca, el sacrificador tenía que ser un "mancebo virgen y que no hubiese tenido ayuntamiento con mujer" (*Relación de los pueblos de Amula, Ameca,* 1ª parte, p. 32).

objetos para las "imágenes" de los dioses que serían sacrificados. La mayor parte de estos dioses eran los del agua y de la vegetación.

Había otros que tenían funciones específicas en el rito, como el *teccizcuacuilli*, que debía vestir la piel de la mujer que representaba a Toci (Sahagún, 1969, I, p. 191), o el que llevaba por carátula la piel de su muslo.

Mictlantecuhtli, con indumentaria de este dios, guiaba a los que sacrificaban en el *quauhxicalli* en calidad de acompañantes del rey muerto (Tezozómoc, 1944, p. 286). Unos sacerdotes de elevada estatura se encargaban de arrojar a los cautivos a las grandes hogueras.

Con los datos que hemos proporcionado hasta aquí se puede comprender claramente cómo, debido a lo complejo del ritual, se hacía necesaria la reglamentación y la especialización de los sacrificadores y de los diversos aspectos del rito sacrificial, lo que llevaba a un monopolio más estricto en el manejo de lo sagrado.

XII. EL SACRIFICANTE



EL SACRIFICANTE —o sacrificantes— era la persona que ofrecía o proporcionaba la víctima o víctimas para el sacrificio. Hubert y Mauss (1967, p. 10) dicen al respecto:

> Damos el nombre de sacrificante al sujeto en quien recaen los beneficios del sacrificio o que pasa por sus efectos. Este sujeto es a veces un individuo, a veces una comunidad, una familia, un clan, una nación, una sociedad secreta. Cuando es una colectividad puede ser que el grupo cumpla la función del sacrificador, es decir, asiste al sacrificio como un cuerpo, pero a veces delega a uno de sus miembros, quien actúa en su lugar.

El sacrificante y la víctima son los dos elementos del rito sacrificial que tienen mayor importancia dentro de las relaciones sociales, puesto que señalan precisamente al sujeto que pretende beneficiarse mediante el asesinato ritual de un ser humano.

Individualmente todos los mexicas debían sacrificar u ofrendar, *tlamana* o *vemana,* a los dioses, y lo hacían a través de comida preparada o matando pequeños animales, sobre todo codornices;

pero *no todos podían ofrendar seres humanos.* Esto se había convertido en un privilegio exclusivo de la clase superior.

Se puede hacer una división de los sacrificantes de víctimas humanas en colectivos, individuales y oficiales o del Estado, cada uno de los cuales tenía motivaciones y fines diferentes. Los primeros tenían un fin principalmente religioso y buscaban el bienestar de la comunidad, mediante beneficios materiales o sociales de unidad; los segundos aspiraban al bienestar personal, por medio de prestigio, *status* y poder; y en los terceros el fin político se fundía con el religioso y correspondía a un Estado despótico y expansionista.

El sacrificante colectivo

El sacrificio ofrecido por la comunidad, sacrificante colectivo, es el más antiguo. En ciertos grupos agrarios se ofrendaban miembros importantes de la comunidad, incluso el jefe mismo o uno de sus vástagos, víctimas que eran consideradas como objetos preciosos. El fin último que se buscaba en este tipo de sacrificio era la armonía con el cosmos, por lo que se ponía cuidado especial en los momentos de crisis, que, como se ha dicho, coincidían casi siempre con ciclos de la naturaleza y con situaciones de cambio o conflictivas de la sociedad. Así, pues, casi todos los sacrificios tenían un carácter profiláctico y estaban relacionados con el ciclo agrícola, con ritos de la fertilidad o estacionales; probablemente por eso casi todas las mujeres y los niños sacrificados pertenecían a esta categoría, así como las víctimas nobles y casi todos los esclavos que representaban a un dios en las fiestas.

El sacrificio, como hemos dicho, era una forma de comunicación entre los hombres y la divinidad para influir sobre esta última, y sus beneficios favorecían a toda la comunidad. Este tipo de sacrificios, en la época de los toltecas, según Ixtlilxóchitl (p. 273) se practicaba sólo con niños y excepcionalmente con delincuentes. Los ejemplos que conocemos nos hacen pensar que se efectuaban en momentos de grandes crisis, como, por ejemplo, cuando los toltecas fueron asolados por el hambre durante siete años, después de los cuales los dioses pidieron en sacrificio a los hijos de Huémac, quien para aliviar la situación de su pueblo los llevó a Xochiquetzalyapan, a Huízoc y a Xicoco, que eran una acequia y unos cerros, donde fueron inmolados (*Anales de Cuauhtitlan*, p. 13).

Posteriormente, en una época de sequía, los *tlaloque* pidieron a Quetzálxoch, la hija del noble mexicano Toxcuécuex, que fue sacrificada en Pantitlan, volviendo así la abundancia a la tierra (*ibid.*, p. 13). Los *Anales de Tlatelolco* (p. 34) pretenden que la finalidad de este sacrificio fue que los mexicanos se salvaran de una penosa enfermedad que los había afligido.

Netzahualcóyotl (Ixtlilxóchitl, p. 405) trató de modificar la costumbre de los mexicanos de sacrificar a sus hijos y a sus criados para que en su lugar sacrificaran a los "hombres habidos en guerra". Sin embargo, aún para la época de contacto se siguieron sacrificando niños nobles para ofrecerlos a los *tlaloque:* "cuando ya estaba el maíz de un palmo", en todos los pueblos en donde hubiera un *tecpan* o palacio se sacrificaba un niño y una niña de 3 años, hijos de nobles (Motolinía, p. 66). En el mes de *xochílhuitl* eran sacrificadas dos jóvenes de la línea de Tezcacóac –uno de los *teomamaque* de la peregrinación mexica– y ofrecidas a Xochiquétzal (Durán, 1967, II, p. 192).

Los cuerpos de los niños y de las jóvenes no se comían, sino que se enterraban, a diferencia de los de las otras víctimas. En crisis ocasionales, como la inundación causada por el Acuecuéxatl cuando reinaba Ahuítzotl, se sacrificaron niños "principales", llamados *tlacatecuhtli,* para exorcizar el agua (Tezozómoc, 1944, p. 383), pidiéndole que volviera a su curso.

No tenemos la certeza de que en la época de los toltecas los reyes que gobernaban más de 52 años fueran inmolados, como los de otras culturas de las que habla Frazer (pp. 312-332), porque habían perdido su vigor. Desgraciadamente, el párrafo de Ixtlilxóchitl (p. 291) de donde se podría sacar esta interpretación es muy oscuro: ". . .los toltecas tenían una costumbre que no habían de gobernar más que cincuenta y dos años sus reyes, como ya lo tengo declarado, y así antes del tiempo les quitaban la vida, cumplidos los cincuenta y dos años, porque casi todos morían muy mozos". Pero esta idea no resulta tan descabellada si la asociamos con la creencia –que analizaremos más adelante– en la necesidad de morir para renacer, que a su vez está ligada directamente a la carga de *mana* de los hombres, los hombres-dioses y los dioses y con la relación entre el mana del dios, especialmente Tezcatlipoca, y el rey.

El sacrificio de los dioses

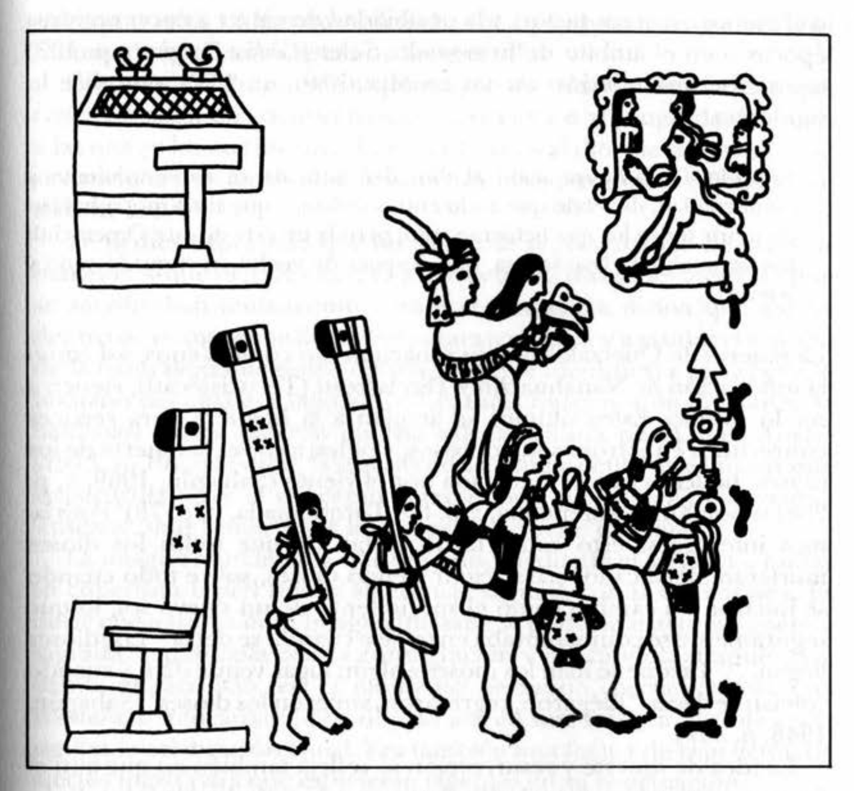
El sacrificio de los dioses fue practicado por sociedades agrícolas complejas y diferenciadas, donde existía el politeísmo y no una mera creencia en los espíritus, lo que, como hemos explicado con anterioridad, coincidía con las culturas urbanas, ya que los diversos dioses, además de ser personificaciones de fuerzas de la naturaleza, lo eran también tanto de las diferentes secciones que integraban la sociedad como de ésta en su totalidad.

En mi opinión, fue una evolución del sacrificio de la comunidad, es decir, originalmente la persona que representaba al dios era un miembro importante de la comunidad y después fue sustituida por un esclavo, al que se purificaba, aunque en algunos casos se siguieron haciendo sacrificios de niños y de jóvenes nobles.

Cuando llegaron los españoles a Tenochtitlan, los sacrificios de los dioses habían sufrido aún mayores deformaciones, pues se llevaban a cabo en mayor escala y comprendían lo que llamaban "el estrado de los dioses", o sea que se sacrificaba a los cautivos de guerra antes que al dios.

Con el fortalecimiento del Estado y su consiguiente manipulación de los ritos, éste llegó a canalizar la violencia y la agresión reprimida del pueblo contra la autoridad encarnada en los gobernantes, que también eran considerados como dioses, hacia las víctimas "imágenes" de éstos. Las víctimas en este sentido desempeñaban el papel de chivo expiatorio.

El sacrificio de los dioses ha sido descrito por muchos investigadores como uno de los más antiguos y más extendidos geográficamente. Robertson Smith (p. 313) suponía que en este tipo de sacrificio prevalecía la idea de que entre el dios y la víctima totémica existía un parentesco, y que el sacrificio anual se explicaba porque conmemoraba y rehacía un drama en el que el dios era la víctima. Frazer (pp. 545, 559) asoció el sacrificio totémico con el del asesinato ritual de los espíritus de la vegetación y trató de mostrar que del sacrificio y del alimento-comunión, por medio del cual el hombre se asemejaba a los dioses, se originó el sacrificio agrario, en el que para aliarse al dios del campo éste era muerto y comido. Según estos investigadores, casi todos esos sacrificios están basados en la dramatización del mito en el que el dios es asesinado para volver a nacer posteriormente por el bien de la humanidad.



30. *Sacrificio de niños.* (Sahagún, 1948, p. 291.)

En el caso del sacrificio de los dioses de los mexicas, existen los aspectos mencionados por Robertson Smith y por Frazer, quien se basó en Mannhardt. Si bien los dioses mexicas no eran deidades totémicas, tenían indudables vínculos de parentesco con la gente de su tribu, grupo étnico o grupo ocupacional, que en la mayor parte de los casos reconocían al dios sacrificado como su antepasado. Tales grupos eran los que ofrendaban a las imágenes antropomorfas de sus dioses, que también representaban diversos aspectos de la naturaleza. Hay pruebas suficientes para afirmar que los mexicas creían en la transmisión de *mana* o energía, que se reflejaba, entre otras cosas, en la necesidad de morir para propiciar su renovación o su transmisión. Turner (p. 212) afirma que el sacrificio presupone una resurrección,

o al menos una renovación, y la posibilidad de volver a nacer en otras épocas o en el ámbito de lo sagrado. Seler (*Códice Borgia*, I, p. 107) transcribe una relación escrita en Metztitlan, en 1579, que dice lo siguiente:

> El ídolo Tezcatlipoca mató al dios del vino, de su consentimiento y conformidad, diciendo que así lo entronizaban, y que si no moría habían de morir todos los que bebieran vino; pero la muerte de este Ometochtli fue un sueño de borrachera, que después de vuelto en sí quedó sano y bueno. . .

La muerte de Quetzalcóatl y su renacimiento como Venus, así como la inmolación de Nanahuatzin y Teccistécatl (Tecucistécatl), vienen a ser lo mismo. Estos últimos se arrojan a la hoguera para renacer convertidos en astros esplendorosos, y piden a su vez la muerte de los dioses, petición que es ejecutada por el viento (Sahagún, 1969, II, p. 258) o por Xólotl (Mendieta, I, p. 85; Torquemada, II, p. 78). Podríamos interpretar esto como la necesidad de que todos los dioses murieran sacrificados para seguir siendo dioses, sobre todo cuando se iniciaba un cambio como el surgimiento de un nuevo sol, lo que seguramente se conmemoraba en *teotleco* cuando se decía: "Los dioses llegan. . ." Dizque se iban los dioses a algún lugar veinte días, y cuando volvían se decía: "Llegaron, regresaron, vinieron los dioses" (Sahagún, 1948, p. 307).

La idea de muerte y resurrección se refleja también en que aun el fuego tenía que morir cada 52 años apagado por el agua (Motolinía, p. 49; *Historia de los mexicanos*. . ., p. 228) para volver a nacer con mayor fuerza, y en que al maíz se le revivía cada ocho años, "renovando su juventud" (*Códice Florentino*, II, p. 164).

Sabemos, por supuesto, que las mujeres muertas en el parto pasaban al mundo de lo sagrado convertidas en diosas, que los guerreros muertos en la guerra o en el sacrificio volvían a nacer como chupamirtos o colibríes en el paraíso solar, que los mercaderes que morían en el cumplimiento de su deber "no morían, sino que se iban al cielo en donde está el sol" (Sahagún, 1969, III, p. 33), y que los reyes renacían como dioses, posiblemente fundiendo su *mana* con el de su deidad tutelar.

Los esclavos muertos en *ochpaniztli* quemaban sus pertenencias la noche anterior (Sahagún, 1969, I, p. 205) al sacrificio, pues "decían

que todas estas alhajas que quemaban se las habían de dar en el otro mundo donde iban después de la muerte".

Carrasco (1976, p. 240) supone que las víctimas sacrificadas que representaban una deidad se sumaban a ésta o al grupo de deidades a las que se les sacrificaba: "Los sacrificados al dios de la lluvia Tláloc se convierten en diosecillos de la lluvia y los guerreros sacrificados van a servir al sol."

Ya hemos expresado que los dioses se representaban de diversas maneras, y que una de ellas era a través de las imágenes vivientes que se sacrificaban anualmente para que la esencia divina que estaba dentro de la imagen se liberara y pasara a vivificar y a ayudar el aspecto de la naturaleza que representaba, o que se identificara con el grupo humano del cual era deidad titular. Estas imágenes de los dioses se llamaban *ixiptla*, palabra que ha sido analizada por López Austin (1973, p. 79), que dice: "Tiene como su componente más importante la partícula *xip* y el concepto corresponde al de 'piel', 'cobertura', 'cáscara', muy semejante a lo que propuse para 'nahualli'."

La imagen humana a la que se podía, mediante el sacrificio, quitar su cobertura o piel fundía su esencia sagrada con la del cosmos. Es decir que a través de la imagen humana se podía manejar esa energía sagrada, captándola con la consagración y liberándola después mediante el sacrificio, en el momento necesario, permitiéndole que volviera a "rencarnar", por decirlo así, en una imagen distinta en la siguiente celebración anual. Era también una forma de repetición de ciertos mitos para que estuvieran vigentes en su re-actuación.

El *mana* de la imagen, y en general de todas las víctimas, se controlaba parcialmente la noche anterior al sacrificio rapando el pelo de la coronilla, donde –como hemos explicado en otro trabajo (1976, pp. 14, 15)– se concentra el *tona* o energía caliente.

Como dijimos, las víctimas que encarnaban a los dioses habían sido originalmente miembros de la comunidad, pero para la época de contacto habían sido sustituidas en su mayoría por esclavos purificados del estigma de la esclavitud por medio de un baño ritual que los convertía temporalmente en "hombres-dioses", como los ha llamado López Austin:

> Se hacía aquella ceremonia de lavallos y purificallos los sacerdotes a causa de que eran comprados y con aquello quedaban limpios de la mácula del cautiverio [Durán, 1967, II, p. 121].

A estos esclavos los compraban en mercados especiales, donde los vendían los *tealtianime* o *tecoanime*, mercaderes de esclavos. Los requisitos más exigidos eran: que no tuvieran defectos físicos, y por lo tanto que fueran de buena apariencia, y que supieran cantar y bailar. El precio de compra variaba entre treinta y cuarenta mantas, de acuerdo con las cualidades que reunían.

El papel de dios, que se adquiría mediante el baño ritual y posteriormente al vestirse con la indumentaria de la deidad representada, duraba de veinte días a un año, periodo durante el cual la víctima era vista y tratada como una deidad, y como tal debía actuar. Una parte importante de su actuación como dioses era bailar en lugares hechos a propósito, sobre todo la noche anterior al sacrificio, cuando tenían que bailar con todos o con algunos de los ofrendantes. A algunas diosas las ponían a hilar ante el templo o a vender en el mercado.

Prácticamente en todas las fiestas del calendario anual se sacrificaba una o varias de estas imágenes que habían sido compradas y ofrendadas por grupos unidos por algún vínculo social, económico, político y posiblemente de parentesco, y que perseguían como fin de ese sacrificio un beneficio general para su comunidad. Ejemplo de esto son los curanderos y dueños de *temazcalli*, que ofrecían la imagen de Toci (Sahagún, 1969, I, p. 48); los fabricantes de sal ofrecían la de Huixtocíhuatl (Sahagún, 1969, I, p. 154); los *amanteca*, las de Coyotlináhual, Nahualpilli, Macuilcalli y Cintéotl (Sahagún, 1969, III, p. 62); los *xochimanque*, "oficiales de las flores", del barrio de Coatlan, ofrecían la imagen de Coatlicue (Sahagún, 1969, I, p. 187); los plateros, entalladores, labradores y tejedoras, la imagen de Xochiquétzal (Durán, 1967, I, p. 196); los *calpixque* o mayordomos, las imágenes de Tona, Cozcamiauh o Ilamatecuhtli, Mixcóatl y Coatlicue (Sahagún, 1969, I, pp. 203, 204); los que hacían pulque ofrecían las imágenes de Tlamatzíncatl e Izquitécatl (*ibid.*, pp. 204, 205) y Coatlicue; los guerreros distinguidos ofrecían un "mensajero", que era "enviado" al sol. Aunque no hay datos suficientes al respecto, suponemos –por lo que expondremos más adelante– que el señor, el rey, como representante de su pueblo, era el que ofrecía la imagen de Tezcatlipoca.

Las imágenes correspondían al sexo y a la edad del dios que estaban representando. En honor de Tláloc y de los dioses del maíz se sacrificaban muchos niños, cuya edad aumentaba conforme la mata del maíz iba creciendo; de igual manera la edad de ciertas víctimas femeninas aumentaba a medida que avanzaba el año.

El sacrificio de niños estaba relacionado principalmente con el agua y su efecto sobre las plantas, sobre todo el maíz; aunque en ocasiones también se perseguían fines bélicos. Casi siempre se efectuaba en los cerros y en los lugares donde hubiera agua: lagunas, nacimientos, etcétera.

En el mes de *atlcahualo* o de *quahuitlehua* se celebraba una fiesta para pedir la lluvia, y se sacrificaban niños en varios cerros alrededor de Tenochtitlan, y en el Pantitlan, el "sumidero" o remolino que había en la laguna, que, como dijimos, tenía carácter sagrado. Los niños sacrificados en los cerros recibían los mismos nombres de éstos: Quauhtépetl, Yoaltécatl, Poyauhtla, Cócotl y Yauhqueme; a los sacrificados en Pantitlan se les llamaba Epcóatl o Tláloc (Sahagún, 1969, I, caps. I y XX).

Durán, 1967 (II, p. 137) nos hace un relato detallado de las ceremonias que se efectuaban en el mes de *huey tozoztli*, que correspondía más o menos a fines de abril y principios de mayo.[1] Era uno de los momentos clave para la agricultura, porque las matas de maíz habían alcanzado una altura que indicaba que si no empezaba a llover se doblarían y perderían; toda la población, por lo tanto, debía participar en las ceremonias.

En el cerro llamado Tlalocan, "que está de esta parte de la sierra Nevada como de la otra parte de Tlaxcalla, Huexotzinco", los principales, encabezados por el rey, sacrificaban a un niño como de 6 o 7 años; y en el Pantitlan, a una niña de la misma edad que representaba a todas las fuentes y arroyos.

A la ceremonia en el cerro Tlalocan acudían todos los principales de México, incluidos los reyes de Acolhuacan, Xochimilco, Tlacopan y Tenochtitlan; en la madrugada, dentro de una litera, sin que nadie los viera, los sacerdotes degollaban al niño y recogían su sangre en una vasija, que rociaban sobre la imagen de Tláloc, los idolillos que lo rodeaban y las ofrendas recibidas.

Cuando los principales permanecían en el monte ante el templo de Tláloc, en Tenochtitlan, en un bosquecillo que había en el patio del de Huitzilopochtli, se llevaban a cabo otras ceremonias que consistían en hincar un gran árbol, debajo del cual colocaban, en un pabellón, a una niña a la que le cantaban sin bailar.

[1] *Costumbres. . .* (p. 41) describe el sacrificio de una india esclava virgen, a la que ponían el nombre de Quetzalcóatl y que guardaban diez días en el templo; es muy posible que se refieran al mismo sacrificio.

Cuando los señores terminaban el rito en el monte y venían de regreso a la ciudad, tomaban al árbol y a la niña en su litera, y sin cesar de cantar, acompañados por las mujeres y los niños, la conducían al sumidero de la laguna. En este lugar hincaban el árbol y degollaban a la niña con una fisga de matar patos,[2] para que escurriera la sangre en el agua; en seguida arrojaban su cuerpo al sumidero y lanzaban oro, piedras, collares y ajorcas. Finalmente, todos los participantes regresaban en silencio.

Etzalcualiztli, mes en el que normalmente ya habían entrado las lluvias, era un mes de regocijo y de agradecimiento, por lo cual se realizaban sacrificios de hombres, imágenes de los *tlaloque*, y cuyos corazones se arrojaban a la laguna; con ellos se inmolaba a un niño y a una niña que colocaban en una canoa, la cual dejaban hundir en el Pantitlan (Motolinía, pp. 66, 67). Hay también un relato sobre el sacrificio de un hombre y de una mujer, imágenes de Tláloc y Huixtocíhuatl, a quienes se hacía vivir como casados.

Como los niños sacrificados eran dedicados al agua y a las plantas de maíz, se creía que después de muertos vivían con los *tlaloque* (Torquemada, II, p. 151) o con Tonacatecuhtli, el "señor de los mantenimientos" (*Códice Florentino*, VIII, p. 115).

Casi todas las mujeres sacrificadas eran "imagen" de alguna diosa; sólo en el mes de *panquetzaliztli* y cada cuatro años, en Izcalli, eran sacrificadas en forma masiva.

El sacrificio más conocido de la "imagen" de un dios es el de Tezcatlipoca en *tóxcatl*,[3] que representaba su papel durante un año. Esta "imagen" se seleccionaba entre los cautivos más apuestos y conservados especialmente por los *calpixque* para representar ese papel (*Ramírez*, p. 155).

Instruido en tañer, cantar, hablar, y en las costumbres de los señores, se le educaba en todos los deleites y el rey le regalaba ropas y adornos. Se le proporcionaban ocho pajes que lo acompañaban a todas partes. A diferentes horas del día, pero sobre todo en la noche, solía subirse a un Quauhxicalco[4] y tocar su flauta hacia las cuatro

[2] Creían que la fisga para matar patos, llamada en náhuatl *minacachalli* (instrumento de tres puntas), había sido concebida por el dios Opochtli.

[3] En la *Relación breve*. . ., Sahagún 1948 (p. 298) dice que en este mes nacía Tezcatlipoca.

[4] Decimoquinto edificio: "Era pequeño, redondo, de anchura de tres brazas o cerca, de altura de braza y media; no tenía cobertura ninguna. . ." (Sahagún, 1969, I, p. 234).

direcciones (Sahagún, 1969, I, p. 234). Los macehuales lo llamaban "señor" y el señor lo llamaba Téotl, "dios". Veinte días antes del sacrificio, le cambiaban la indumentaria, le cortaban el pelo como a los capitanes y le daban cuatro doncellas para que durmieran con él, a las que les ponían el nombre de las diosas Xochiquétzal, Xilonen, Atlatonan y Huixtocíhuatl. Cinco días antes del sacrificio honrábanle como a un dios, cada día en un lugar distinto; el primero en el barrio de Tecanman, el segundo en el barrio donde estaba la estatua de Tezcatlipoca, que suponemos sería Tezcacóac, el tercero en el montecillo Tepetzinco y el cuarto en el montecillo Tepepulco.

El día del sacrificio lo subían a una canoa perteneciente al señor, y partiendo de Tepepulco navegaban hacia Tlalpitzaoayan, ya dentro de la jurisdicción de Chalco,[5] donde estaba un famoso templo de Tezcatlipoca y Huitzilopochtli; ahí lo dejaban las mujeres y toda la gente, y volvían a la ciudad. Acompañado solamente de sus ocho pajes, subía a un templo pequeño llamado Tlacochcalco, que estaba a la orilla del camino; ascendía las gradas con lentitud, rompiendo al mismo tiempo las flautas que había tocado durante su personificación de Tezcatlipoca, y ya en la cima le sacaban el corazón de la manera usual; bajaban el cuerpo con cuidado entre cuatro personas y después le cortaban la cabeza, que colocaban en el *tzompantli.* Parece que luego los sacerdotes comían su cuerpo.

James (s. f., pp. 63-64) hace notar que el rey se recluía por un tiempo, antes de matar al *ixiptla* de Tezcatlipoca, lo que se explica como una especie de muerte ritual de éste, mientras toda la corte se reunía alrededor de su sustituto.

Hvidtfeld (p. 89) supone que el *ixiptla* de Tezcatlipoca compartía *mana* con el emperador, y que por tal razón, cuando se acercaba el tiempo de que muriera la semejanza del dios, Motecuhzoma desaparecía: "El rey consideraba a este prisionero de guerra que se había convertido en *teixiptla* como su *téotl.*" En este caso Hvidtfeld equipara la palabra *téotl* a *mana.*

Esta idea de James y de Hvidtfeld de que el emperador compartía *mana* con Tezcatlipoca se confirma con lo que nos relata López de Gómara (II, p. 399): "Cuando enferma el rey de México, ponen

[5] "Que está cerca del camino de Iztapalapan que va hacia Chalco, donde está un montecillo que llaman Acaquilpan o Caoaltépec" (Sahagún, 1969, I, p. 155). Según Durán (1967, III, p. 366), Ahuítzotl, después de su conquista de los pueblos del sur, fue ahí a hacer una ofrenda.

máscaras a Tezcatlipoca o Vitzolopochtli, o a otro ídolo, y no se lo quitan hasta que sana o muere." Ixtlilxóchitl (pp. 350, 351) relata que cuando Tezozómoc enfermó pusieron un velo a la imagen de Tezcatlipoca, "y esta ceremonia fue ordenada de Topiltzin, que cuando el rey enfermaba le ponían si era él el monarca a Tezcatlipoca un velo, y no se lo quitaban hasta que moría o sanaba; y si eran los demás reyes, especialmente los que eran grandes señores, a Huitzilopochtli se hacía con él esta ceremonia".

La renovación anual del *mana* del señor a través del sacrificio de la "imagen" de Tezcatlipoca está relacionada con lo que antes hemos mencionado acerca de que los reyes toltecas eran inmolados después de cumplir 52 años de gobernar, cuando su *mana* se había debilitado por completo. El *mana* del señor, sin embargo, no se reforzaba exclusivamente con el sacrificio de la imagen de Tezcatlipoca, pues también en la trecena *quiáuitl* eran sacrificados algunos cautivos. "Se decía que a costa de ellos crecía Motecuhzoma, a costa de ellos reforzaba su *tona*, '*motonalchicavaya*', a costa de ellos se ponía en pie. Así se dice que era como si a costa de ellos se convirtiera en niño para que viviese mucho tiempo" (*Códice Matritense*, vol. VIII, fol. 208v).

Cabe preguntar por qué, en el caso de *tóxcatl*, el rey se identifica con Tezcatlipoca y no con Huitzilopochtli, que era el dios tribal, el *calpultéotl* del *calpulli* del rey; aunque, como hemos dicho, en la Tira de la Peregrinación el *teomama* que carga a Huitzilopochtli es Tezcacóac. La explicación puede radicar en algo que ya hemos mencionado: la ambigüedad de una serie de aspectos relacionados tanto con Tezcatlipoca como con Huitzilopochtli, que explica la preponderancia que estaba cobrando esta última deidad con respecto a las otras, especialmente Tezcatlipoca, dios más antiguo y que había sido más poderoso, cosa que todavía se refleja en este rito.

Por otra parte, es notable que, aunque se sacrificaba y se comía la imagen de *tzoalli* de Huitzilopochtli, no hay ninguna referencia explícita de que fuese sacrificado un *ixiptla* de Huitzilopochtli.

En el mismo mes de *tóxcatl* se sacrificaba a una imagen de Tlacalhuepan Cuexcotzin, a quien se identifica con Huitzilopochtli; sin embargo, esta "imagen" no se adoraba como a un dios, como a Tezcatlipoca (Sahagún, 1969, I, p. 160). Durán (1967, I, p. 97) menciona que en *tlacaxipehualiztli*, entre otras "imágenes" de dioses de los barrios, se sacrificaba a Huitzilopochtli.

La vaguedad respecto al sacrificio de un hombre-dios que fuese

imagen de Huitzilopochtli debe tener alguna explicación; podría significar, entre otras cosas, que ningún ser humano podía personificar a ese dios, quizá porque su muerte histórica estaba demasiado cercana o porque la comunión con el cuerpo de Huitzilopochtli hecho de masa de *tzoalli*, que renovaba el pacto con este dios, sólo se podía hacer con la masa y no con el cuerpo de un hombre, ya que el fin del sacrificio era diferente.

Los cuerpos de las "imágenes" de los dioses sacrificados recibían un tratamiento distinto al de los cautivos: el de los primeros era bajado con cuidado por varios hombres, mientras que el de los segundos era arrojado escaleras abajo. Sin embargo, a excepción de algunas de las "imágenes", como la de Tláloc o Atlatonan, o de los niños y jóvenes que mencionamos, sus cuerpos eran comidos, al igual que los de los cautivos. Sin embargo, el sentido de comer una "imagen" y un cautivo debe de haber sido diferente, porque aunque los cuerpos de ambos contenían *mana*, la carga de los primeros debe de haber sido mucho mayor que la de los segundos.

"Teoqualo" o teofagia

Ya se ha mencionado que, además de los *ixiptlas* humanos, había otros de diferente tipo, como las imágenes de dioses que se hacían de *tzoalli (Amaranthus hibridus)*. Estas imágenes eran sacrificadas de la misma manera que las víctimas humanas, y su cuerpo repartido para que lo comiesen los fieles, acto al que se daba el nombre de *teoqualo*, "comer al dios", y que estaba relacionado también con el intercambio de *mana*. Sólo que en el caso del sacrificio de estas imágenes no se liberaba para revitalizar a la naturaleza, sino que se repartía entre la comunidad misma, reforzando los pactos establecidos entre ellos.

Hay relación de imágenes de *tzoalli* de los cerros; de las culebras; de los muertos asociados con el agua (Sahagún, 1967, I, p. 199) que se sacrificaban en los meses de *tepeílhuitl* y de *atemoztli;* del dios Otontecuhtli, en el mes de *xócotl huetzi* (*Costumbres*. . ., p. 147; Durán, 1967, I, p. 122; López de Gómara, II, p. 419; *Relación breve*. . ., p. 30; Sahagún, 1969, I, p. 189); de Omeácatl, del cual no se especifica la fecha (Sahagún, 1969, I, p. 61); y de Huitzilopochtli, en *tóxcatl* y en *panquetzaliztli*.

El sacrificio más importante, sin lugar a dudas, era el de la imagen de Huitzilopochtli, cuya masa molían las jóvenes dedicadas a su templo.

> Tomaban semillas de bledos y las limpiaban muy bien, quitando las pajas y apartando otras semillas que se llamaban *petzícatl* y *tezcahuahtli*, y las molían delicadamente, y después de haberlas molido, estando la harina muy sutil amasábanla de que se hacía el cuerpo de Huitzilopochtli [Sahagún, 1969, I, pp. 274-276].

Suponemos que esto se hacía en Xilocan, mientras que en el Itepéyoc los sacerdotes o los jóvenes de los seis barrios (Durán, 1964, I, p. 27; *Ramírez*, p. 127) eran los que moldeaban la imagen. La masa se mezclaba, según algunas versiones (Durán, 1967, I, p. 28), con aguamiel o miel de maguey y, según otras, con sangre de niños sacrificados y con piedras preciosas (Tapia, p. 582). Para formar el bulto la ataban con mantas muy delgadas *(ibid.)*. Por huesos le ponían palos de *mízquitl*, lavados antes ceremonialmente por la noche (*Costumbres*. . ., p. 50). Por ojos le ponían cuentas verdes o azules y por dientes, granos de maíz (*Ramírez*, p. 128; Durán, 1967, I, p. 28).

La imágen que se hacía en *tóxcatl* era del mismo tamaño que la de madera que estaba en el Templo Mayor (Durán, 1967, I, p. 28); se colocaba sobre unas andas con asideros de cabezas de serpiente, las cuales se guardaban en el templo de Huitznahua (Sahagún, 1969, I, p. 156).

Tapia (pp. 582, 586) dice que detrás de las imágenes de piedra del Templo Mayor, cubierta por una pared, había una estatua de masa que fue descubierta al destruir ídolos y pared. Cortés también se impresionó con estas imágenes, puesto que las describe diciendo que

> los bultos y los cuerpos de los ídolos en quien estas gentes creen son de mayores estaturas que el cuerpo de un gran hombre. Son hechos de masa de todas las semillas y legumbres que ellos comen, molidas y mezcladas con otras y amásanlas con sangre de corazones de cuerpos humanos. . . [Cortés, pp. 52, 53].

La imagen de masa de *tzoalli* de Huitzilopochtli era vestida y adornada ricamente, indumentaria que después de la ceremonia era entregada por el rey a uno de los mercaderes, quien la guardaba como reliquia (*Costumbres*. . ., p. 32); frente al ídolo se colocaban panes, hechos también de *tzoalli*, a los que se llamaba "los huesos de Huitzilopochtli y la carne" (Durán, 1967, I, p. 29; Sahagún, 1969, I, p. 156).

Después de ser adorada, la imagen era sacrificada en *panquetzaliztli*

Un hombre que se llamaba Quetzalcóatl tiraba el cuerpo de dicho Huitzilopochtli con un dardo que tenía un caquillo [*sic*] de piedra, y se le metía por el corazón, estando presente el rey o señor, y un privado del dicho Huitzilopochtli que se llamaba teohua. . . Luego deshacían y desbarataban el cuerpo de Huitzilopochtli. . . y el corazón de Huitzilopochtli, tomaban para el señor o rey, y todo el cuerpo y pedazos que eran como huesos de dicho Huitzilopochtli los repartían en dos partes, entre los naturales de México y Tlatilulco. . . [Sahagún, 1969, I, p. 274].

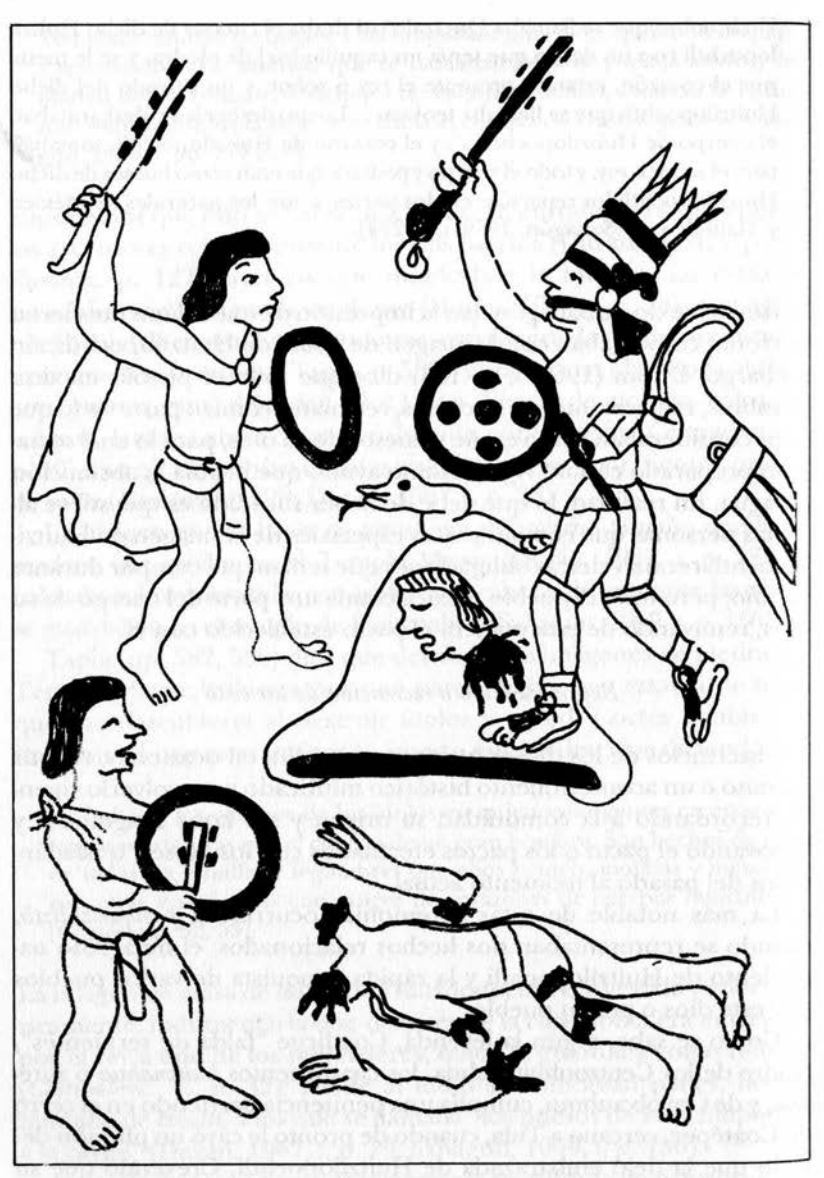
Partes del texto de Sahagún dan la impresión de que solamente ciertas personas comulgaban con la imagen de *tzoalli* de Huitzilopochtli; sin embargo, Durán (1967, I, p. 135) dice que todo el pueblo mexica: hombres, mujeres, niños y ancianos, recibían y comían parte de lo que ellos consideraban como carne y huesos de su dios, para lo cual se habían preparado con un rigurosísimo ayuno que incluía la abstención de agua. En realidad, lo que debe de haber sucedido es que sobre algunas personas que comían partes especiales de la imagen de Huitzilopochtli recaían ciertas obligaciones que tenían que cumplir durante un año; pero todo el pueblo mexica comía una parte del cuerpo de su dios, renovando de esta manera el pacto establecido con él.

Representación o recreación de un mito

Los sacrificios de los dioses tuvieron como fin, en ocasiones, repetir un mito o un acontecimiento histórico mitificado para volverlo vigente, recordando a la comunidad su origen y sus lazos sanguíneos y renovando el pacto o los pactos efectuados con los dioses, trasladándolos del pasado al momento actual.

La más notable de estas ceremonias ocurría en *panquetzaliztli*, cuando se representaban dos hechos relacionados: el milagroso nacimiento de Huitzilopochtli y la rápida conquista de varios pueblos por este dios o por su pueblo.

Como se sabe, según la leyenda, Coatlicue "falda de serpientes", madre de los Centzonhuitznahua, los cuatrocientos *huitznahua* o sureños, y de Coyolxauhqui, cumplía una penitencia barriendo en el cerro de Coatépec, cercano a Tula, cuando de pronto le cayó un plumón del cielo que la dejó embarazada de Huitzilopochtli. Creyendo que su madre los había deshonrado, los Centzonhuitznahua y Coyolxauhqui planearon matarla. Dentro del vientre de Coatlicue, Huitzilopochtli,



31. *La lucha de Huitzilopochtli contra los huitznahua.* (*Códice Florentino,* lib. III, lám. XVIII, fig. 2.)

quien todavía no nacía, la consolaba asegurándole que él la salvaría.

Quauitlica, un *huitznahua* adepto a Huitzilopochtli, lo ayudó avisándole conforme se iban acercando los que pretendían matar a Coatlicue: "ya llegan al Tzompantitlan, . . .al Coaxalpa, . . .al Apetlac. . . y en medio de la sierra. . .", y estando a punto de llegar los enemigos nació Huitzilopochtli (Sahagún, 1969, I, p. 272).

> Trayendo consigo una rodela que se dice *teueuelli*, con un dardo y vara de color azul, y su rostro como pintado y en la cabeza traía un pelmazo de pluma pegado, y la pierna siniestra delgada y emplumada. . . y el dicho Huitzilopochtli dijo a uno que se llamaba *Tochancalqui* que encendiese una culebra de teas que se llamaba *xiuhcóatl*, y así la encendió y con ello fue herida la dicha Coyolxauhqui,
>
> . . .y el dicho Huitzilopochtli levantóse y salió contra los dichos Centzonhuitznahua, persiguiéndolos y echándoles fuera de aquella sierra. . . y así fueron vencidos y muchos de ellos murieron; y los dichos indios Centzonhuitznahua rogaban y suplicaban al dicho Huitzilopochtli, diciéndole que no los persiguiese y que se retrayese de la pelea, y el dicho Huitzilopochtli no quiso ni consintió, hasta que casi todos los mató, y muy pocos escaparon y salieron huyendo de sus manos, y fueron a un lugar que se dice Huitztlampa, y les quitó y tomó muchos despojos y las armas que traían que se llamaban *anecuíotl* [Sahagún, 1969, I, p. 273].

Sahagún y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* confirman que en *panquetzaliztli* se recreaba la lucha que hemos transcrito:

> y el orden y costumbre que tenían los mexicanos para servir y honrar al dicho Huitzilopochtli tomaron al que se solía usar y hacer en aquella dicha sierra que se nombra Coatépec [Sahagún, 1969, I, p. 273].

> Y esta fiesta de su nacimiento y muerte de estos cuatrocientos hombres celebraban cada año, como se dirá en el capítulo de las fiestas que tenían. . . [*Historia de los mexicanos*. . ., pp. 220, 221].

Notemos en primer lugar que los tres sitios que menciona Quauhuitlica, cuando se vienen acercando los Centzonhuitznahua con el fin de matar a Coatlicue: Tzompantitlan, Coaxalpa,[6] Apétlac, son lugares que

[6] *Coaxalpa:* "la arena de la serpiente", nos trae a la memoria varios ritos previos al sacrificio en que las víctimas "entran en la arena", *xalaquiaya*. ¿Será a este lugar adonde las llevaban como parte de la consagración para el sacrificio? ¿Es ésta la arena

estaban en el templo de Huitzilopochtli o junto a él, y que desemp- ñaban un papel importante en los momentos anteriores al sacrifici

La lucha que tiene lugar entre esclavos divididos en dos bando uno de los cuales era de los *huitznahua*, es indudablemente la recre ción bastante real de la lucha de Huitzilopochtli o su gente contra l *huitznahua*, grupo que siguió conservando su importancia hasta época de contacto y que incluso ha sido señalado como uno de l cuatro linajes de "señores" de la sociedad mexica. En la ceremon que se efectuaba en el mes de *panquetzaliztli*, los "bañados" o esclav ofrendados por los comerciantes llevaban como adorno el *anecuio* insignia de la que fueron despojados los Centzonhuitznahua en lucha contra Huitzilopochtli.

Termina la lucha cuando llega Paynal de hacer su recorrido; l "bañados" son colocados en el *apétlac*, y baja Paynal del templ seguido de un sacerdote que lleva el *tehuehuelli*, o sea el escudo q llevaban Huitzilopochtli y los Centzonhuitznahua en su luch como parte de su indumentaria; otro sacerdote lleva la *xiuhcó* (Sahagún, I, p. 211), que fue el arma con la que venció Huitzilopoc tli a los *huitznahua*. Ambas cosas se colocan en el *apétlac* o *ytlacuai Huitzilopochtli*, el "comedero" de Huitzilopochtli, donde se les pren fuego, para proceder después con el sacrificio de las víctimas (*ibid.*, p. 54).

En otro trabajo (González de Lesur, p. 188) dije que el mito nacimiento de Huitzilopochtli en Coatépec, que generalmente interpreta como el joven sol que lucha contra las tinieblas, en opinión es una lucha por el poder de grupos posiblemente em rentados por la línea femenina.

Al mismo tiempo que se representaba el drama de la lucha de *huitznahua* contra Huitzilopochtli se efectuaba otro en el que protagonista era también este dios, junto con el pueblo mexica. E parte de la ceremonia se llama *ipaina Huitzilopochtli*, "la prisa velocidad y ligereza de Huitzilopochtli":

> Llamábanle así a esta solemnidad y conmemoración a causa de que, todo el tiempo que vivió nunca fue alcanzado de nadie ni preso en gue y que siempre salía victorioso de sus enemigos y por pies ninguno se le f

de rejuvenecimiento, y por lo tanto de renacimiento, que vieron los enviados Motecuhzoma en el Coatépec donde habitaba la anciana madre de Huitzilopochtli

ni menos, siendo seguido, lo alcanzó. Y así esta fiesta era honra de esta ligereza [Durán, I, pp. 283, 289].

La ceremonia consistía en que una imagen del dios Paynal (según Sahagún) y otra de *tzoalli* del mismo Huitzilopochtli (según Durán) hacían un recorrido en la parte occidental de la laguna, sacrificando cautivos en algunos lugares (figura 32).

El recorrido varía según las fuentes, y el que menciona mayor cantidad de sitios es Sahagún (1969, I, pp. 309-312), pero todos ellos tienen que ver con la historia de los mexicas desde que llegaron al valle de México, o con gente con la que tuvieron que luchar.

Paynal o la imagen de *tzoalli* de Huitzilopochtli bajaba del templo, que puede haber sido el llamado Colhuacan, y seguido de gran cantidad de gente se dirigía primero al Teotlachco, donde sacrificaba cuatro víctimas, dos que representaban a Amapan y dos a Oappatzan, dioses del *tlachco,* o juego de pelota; de ahí se dirigía a Tlatelolco, por el camino que llamaban Nonoalco, donde salía a recibirlo el sacerdote del templo con la imagen de Quauitlícac, *huitznahua* que avisó a Huitzilopochtli acerca de los movimientos de sus hermanos. Juntos los dos dioses, se dirigían a Tacuba-Tlaxotlan; de ahí a Popotlan, en cuyo templo mataban otros cautivos. Después iban a Chapultépec[7] y cruzaban un río que llamaban Izquitlan; delante del templo mataban a otros cautivos, a los que llamaban *izquiteca*.[8] De ahí iban a Coyoacan; después a Tepetocan[9] (junto a las casas de Coyoacan) y luego a Mazatlan[10] (que es cerca de la iglesia de San Matías Iztacalco), y de ahí a Acachinanco (que es cerca de las casas de Alvarado), Iztacaltzinco,[11] para regresar al Templo Mayor.

[7] Hicieron sacrificios. Se hizo un templo y fueron atacados por todos los vecinos. Según los *Anales de Tlatelolco* (p. 48), "en un cantar mantienen vivo el recuerdo de su aniquilamiento en Chapultépec".

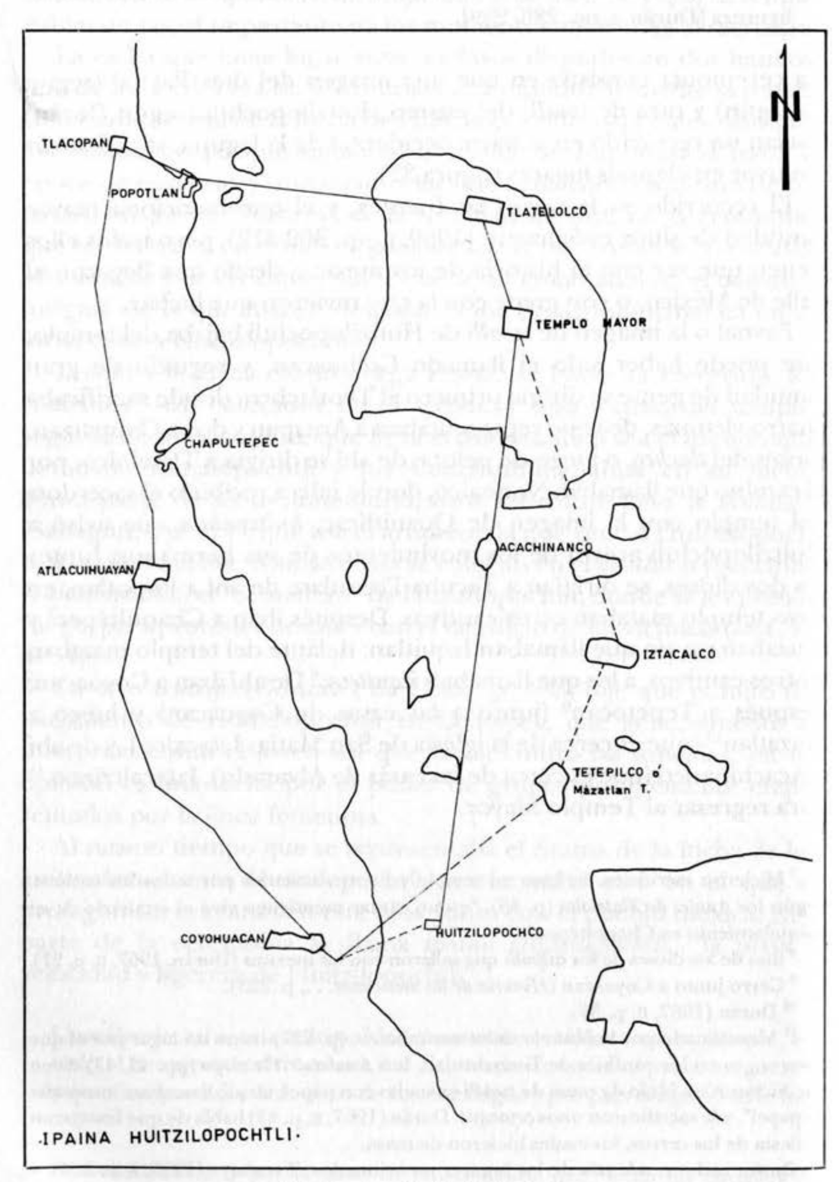
[8] uno de los dioses de los *calpulli* que salieron con los mexicas (Durán, 1967, II, p. 21).

[9] Cerro junto a Coyoacan (*Historia de los mexicanos*. . ., p. 223).

[10] Durán (1967, II, p. 39).

[11] Mencionado por la *Historia de los mexicanos*. . . (p. 227) como un lugar por el que pasaron, ya en los confines de Tenochtitlan. Los *Anales de Tlatelolco* (pp. 42, 43) dicen que hicieron un ídolo de masa de *tzoalli* envuelto con papel, al que llamaban "montaña de papel", y le sacrificaron unos *coyoaque*. Durán (1967, II, p. 43) habla de que festejaron su fiesta de los cerros, los cuales hicieron de masa.

Durán incluye, además de los lugares mencionados, Tacubaya (1967, I, p. 284), y Motolinía (p. 61) Huitzilopochco.



32. *Ipaina Huitzilopochtli.*

De esta manera, la imagen de Huitzilopochtli y sus seguidores hacían el recorrido de los lugares que en su opinión habían tenido mayor importancia cuando llegaron al valle de México y que se empezaron a expandir de manera vertiginosa.

En las representaciones de *panquetzaliztli*, sobre todo en la del nacimiento de Huitzilopochtli, se hacían sacrificios masivos de esclavos ofrendados por los mercaderes, y a uno de estos últimos regalaba el rey la indumentaria de Huitzilopochtli que había traído puesta su imagen de *tzoalli*.

Hemos tratado de averiguar la razón de la relevancia de los mercaderes en esta fiesta y su indudable asociación con los *huitznahua*, pero no hemos llegado muy lejos. Esperaríamos que por lo menos en la ceremonia de *ipaina Huitzilopochtli*, donde se conmemoraban los triunfos guerreros del dios, hubiera más participación de los guerreros que de los mercaderes, pero no fue así. Lo que más nos intriga es por qué los "bañados" ofrendados participaban tan activamente en la repetición del mito de Coatépec.

Otra fiesta en la que se recreaba un mito era la que tenía lugar en *quecholli*, mes en el que se festejaba a Mixcóatl, dios de la caza y de los antepasados cazadores chichimecas.

Además de la cacería ritual en la que participaban los hombres "principales" y los del barrio de Tlamatzinco, se sacrificaba a hombres y mujeres golpeándoles la cabeza contra una roca; luego les cortaban la cabeza o les sacaban el corazón.

> 4. y por lo que se decía "cuando el rayo de Mixcóatl azota a la gente" era porque se hacía así: en la tierra tendían nopales del monte, abrojos, biznagas: en la superficie esparcían grama. 5. Allá se hacía en el templo de Mixcóatl. 6. Y al cautivo o al bañado los ataban de manos y los ataban de pies: allí los aporreaban (como el rayo), en seguida les abrían el pecho. . . [Sahagún, 1948, pp. 309, 310].

También se mataba de manera semejante a una mujer, la cual se suponía era la imagen de Yoztlamiyáual:

> Tomaban a la yndia davan quatro golpes con ella en una peña que havía en el templo la cual tenía nombre *teocomitl* que quiere decir olla divina y antes de acabarse de morir, así aturdida de los golpes cortavanle la gargante como quien deguella a un carnero y escurríanle la sangre sobre una peña

acavada de morir así aturdida de los golpes cortavanle la cabeza y llevansela a Micoatontly. . . [Durán, 1967, I, pp. 76, 77].

Suponemos que esta forma de sacrificio refleja el pasaje mítico en el cual Mixcóatl

tomó un bastón y dio con él en una peña y salieron della cuatrocientos chichimecas, y este dicen fue el principio de los chichimecas, a que decimos otomís. . . El que hizo esta peña porque bajasen los cuatro hijos y hija que había creado en el octavo cielo y matasen a los chichimecas para que el sol tuviese corazones para comer. . . [*Historia de los mexicanos. . .*, p. 216].

Tal vez se trate de la peña que golpeó Mixcóatl, o puede ser también la recreación de ese sacrificio en Quahuitzintla, en el que tres chichimecas fueron inmolados sobre unas biznagas llamadas *teocómitl (Códice Boturini),* pero lo que sí es indudable es que se trata de la representación de un mito de creación de un pueblo emparentado con los mexicas, en el cual desempeñaron un papel importante los símbolos usados por los antiguos chichimecas.

Suponemos, también, que el sacrificio en el que se arrojaba a las víctimas al fuego escenificaba la creación del sol y de la luna, cuando Nanahuatzin y Teccistécatl o Nahui técpatl se arrojaron al fuego en Teotihuacan. Este sacrificio se llevaba a cabo principalmente en *teotleco* y en *xócotl huetzi,* fiestas que, como señalamos en un trabajo anterior (1975, p. 75), se celebraban alrededor del equinoccio de verano, o sea cuando el sol o las fuerzas relacionadas con él llegaban a ser iguales que las de las tinieblas. Los días se acortaban, por lo que se necesitaba un rito para asegurar que el sol continuara brillando; por ello las víctimas eran siempre hombres en pleno vigor.

Podríamos pensar también que en *xócotl huetzi* o *huey miccaílhuitl,* gran día de los muertos, morían los dioses de la misma manera que en el mito. Durán (1967, I, p. 120) refiere cómo sacrificaban este día, por el fuego, a sus dioses vivos, y cómo en *teotleco,* también a través de la purificación por el fuego y un sacrificio repetitivo, volvían a nacer. Recordemos que en *teotleco* se celebra precisamente el nacimiento de los dioses cuya llegada se marcaba en la masa de maíz con la huella de Tezcatlipoca, según Sahagún (1969, I, p. 147), y de Huitzilopochtli, según Durán (1967, I, p. 96), y que los últimos que llegaban eran los dioses viejos, Yacatecuhtli y Xiuhtecutli.

Existe un registro de mitos relacionados con deidades de cuyo cuerpo desmembrado surge la naturaleza, como por ejemplo el de Mayáhuel, descuartizada por las *tzitzimime* (*Historia de los mexicanos,* p. 107) y de cuyo cuerpo recogido por Ehécatl-Quetzalcóatl nacen los magueyes; o el caso de Cintéotl, quien aparentemente no fue sacrificado, pero que, al meterse debajo de la tierra, de sus cabellos surgió el algodón, de su oreja el *huautzontli,* de su nariz la chía, de sus dedos los camotes, de sus uñas el maíz y de su cuerpo en general varias frutas. También podría incluirse dentro de este tipo de mitos el de Tlaltecuhtli, a quien se parte en dos para formar el cielo y la tierra. Sin embargo, no hemos encontrado ningún sacrificio que reproduzca, o en el que se reactúen, este tipo de mitos. No hay sacrificios en los que la víctima sea partida o desmembrada,[12] ni en los que su cuerpo sea enterrado para que de él surja alguna planta o plantas, ni siquiera que sirva para fertilizar la tierra que será cultivada, como es el caso del sacrificio del *meriah* de la India. Es posible que los sacrificios de Cintéotl y de Chicomecóatl ya hubieran alcanzado otro nivel semiótico en el que no fuera necesario llevar el pedazo de la víctima a enterrar en el campo de cultivo, sino simplemente manejar el *mana* o energía creadora, que ayudaría, mediante la muerte de las imágenes de las deidades del maíz, a hacer que creciera y fructificara.

Todos los sacrificios a los que hemos hecho referencia en este capítulo tienen en común que son ofrendados por la comunidad para establecer un intercambio de *mana,* que, según el tipo de sacrificio, tiene distintas funciones: una es volver a esparcir o derramar ese *mana* en la naturaleza; otra es repartirlo entre los ofrendantes para confirmar un pacto con la deidad; otra más, reafirmar los lazos que unen a los miembros de la comunidad, recordándoles su origen. Con el sacrificio periódico de los dioses se aseguraba la continuación de su existencia en su ámbito sagrado, ya que todo sacrificio significa resurrección.

Los sacrificantes individuales

Los sacrificantes individuales, como se ha dicho, son aquellos que buscaban que los beneficios del sacrificio recayeran principalmente sobre sus personas, con el fin de obtener *status,* prestigio y poder. Este

[12] El desmembramiento era una forma de ejecución de traidores, mas no de sacrificio.

tipo de sacrificio estaba manejado y reglamentado por el Estado y sólo ocurrió en el México antiguo, y aun aquí, hasta donde sabemos, solamente en algunas regiones. Sin embargo, los sacrificios individuales para obtener poder han existido en todas partes del mundo, y se puede decir que en todas las épocas, pero se han llevado a cabo furtivamente, como hechicería, y la mayoría de los pobladores los considera como una forma de homicidio.

Los únicos miembros de la sociedad mexica que podían ofrecer víctimas humanas de manera individual eran los guerreros y los comerciantes, quienes gozaban de una situación privilegiada en comparación con otros grupos de la sociedad; el hecho de ser los únicos que podían ofrendar víctimas de modo individual lo demuestra plenamente.

Los guerreros

Los mexicas estaban en una etapa militarista. Por la fuerza de las armas habían conquistado un enorme territorio, y toda su vida giraba alrededor de las actividades guerreras. El ejército consolidaba la fuerza del Estado, por lo que éste promovía la actividad bélica a través de diversos medios, que iban desde la coerción real, a través de la imposición de *corvée*, hasta la manipulación ideológica, que se manifestaba de diversas maneras. Una forma de manipulación era la difusión de mitos en los que se enfatizaba la necesidad de hacer la guerra para ayudar al sol, alimentándolo con la sangre derramada en las contiendas y en los sacrificios; otra eran las creencias escatológicas, según las cuales los muertos en la guerra y en el sacrificio gozaban de un paraíso después de la muerte.

La guerra era la única actividad por la que se podía escalar socialmente, aunque las diferencias entre los *pipiltin* y los *macehualtin* guerreros nunca se borraban.

Los guerreros constituían una élite cuyos miembros se reunían según sus méritos en distintas salas del palacio; usaban, también de acuerdo con sus méritos, determinado tipo de indumentaria y de adornos especiales, además de que gozaban de otros privilegios ya mencionados.

Tenían como dios patrono al sol, a quien en el día *nahui ollin* ofrendaban un cautivo como ofrendantes comunales, en una ceremonia que Durán describe con mucho detalle (1967, II, cap. XI).

Los méritos guerreros se medían de acuerdo con el número y la

calidad de los cautivos de guerra que traían como tributo a los dioses y al Estado mexica.

Históricamente, el surgimiento de los mexicas como pueblo militarista puede ubicarse en la época de Ixcóatl, cuando el grupo dominante impuso la idea de que los sacrificios de guerreros capturados en las batallas eran indispensables para que el mundo continuara existiendo, pues había sido una de las condiciones que Tetzuhtéotl pusiera a Huitzilopochtli para conducir al pueblo mexica por el camino de la gloria, a la tierra prometida y a dominar el mundo (Cristóbal del Castillo, pp. 83, 84).

El sacrificio de guerreros, desde luego, no fue creado por los mexicas, pues antes de la época de Itzcóatl ya existía una tradición mesoamericana de origen muy antiguo al respecto. Se puede rastrear en las fuentes y situarlo en el momento en que los toltecas fueron a Chicomóztoc a buscar a las tribus chichimecas y las invitaron a sacrificar (*Historia tolteca-chichimeca,* p. 168).

Las actividades guerreras de los mexicas, desde su salida de Aztlan hasta su enfrentamiento con los españoles, fueron muy distintas y, por supuesto, producto de su cambiante situación económico-política. Podemos dividir en tres tipos tales actividades, que conforman en gran parte los sacrificios de los guerreros:

1) Escaramuzas, ataques aislados a algunos pueblos, capturas de vecinos descuidados.

2) Guerras de expansión para obtener tributo.

3) *Xochiyaóyotl,* o "guerras floridas", cuya finalidad aparente era exclusivamente obtener cautivos.

Durante toda la etapa de la "peregrinación" de Aztlan a Tenochtitlan, las contiendas fueron del primer tipo, es decir, exclusivamente escaramuzas aisladas contra grupos poco amistosos y otros que encontraban por el camino. En esta etapa hubo también diferencias intestinas que muy bien pudieron llevar a las armas, como el episodio de la lucha de Huitzilopochtli contra los *huitznahua.*

Las capturas de cautivos se concretaban a sorprender a guerreros aislados o a grupos pacíficos, como cuando los colhuas sorprendieron y capturaron a unos xaltocamecas que iban a llevar ofrendas a su dios Acxapo o Acxapopan (*Códice Chimalpopoca,* p. 25).

Los mismos mexicas capturaron en Zumpango a un chichimeca, a quien sacrificaron (*Historia de los mexicanos. . .,* p. 222). Posteriormente, estando en Tizapan bajo los colhua, decidieron construir un templo

para su dios; antes les pidieron permiso, y ellos lo dieron, pero les indicaron que cazaran su ofrenda de animales en territorio xochimilca; los xochimilcas los atacaron pero hicieron prisioneros a varios de ellos y después los ofrendaron en su templo (*Anales de Tlatelolco*, pp. 40, 41); "desde su llegada no habían hecho algo semejante en ningún lugar. . .", nos dice la fuente, lo que se debía seguramente a que no habían tenido la fuerza suficiente, y cuando fueron atacados por los xochimilcas no tuvieron más remedio que defenderse, capturando de paso algunas víctimas, más valiosas que los animales que les habían sugerido los colhuas que cazaran.

En Iztacalco sacrificaron prisioneros coyoaques, que habían capturado de la misma manera, a la imagen de su dios (*Historia de los mexicanos. . .*, p. 43; *Anales de Tlatelolco*, pp. 42, 43).

El sacrificio de Cópil, sobrino de Huitzilopochtli, parece haber sido resultado de una escaramuza entre aquél y un capitán mexicano, y reflejaba también una lucha entre diferentes facciones del mismo grupo.

Ya en Tenochtitlan los mexicas capturaron a un capitán culhuaque (*Historia de los mexicanos. . .*, p. 227; *Anales de Tlatelolco*, p. 43), a quien sacrificaron en su recién construido templo.

A veces también los mexicas eran capturados y sacrificados en el curso de las escaramuzas, como sucedió con Huitzilíhuitl y sus hijas (*Historia de los mexicanos. . .*, p. 224), quienes fueron sacrificados en Colhuacan.

Seguramente que la costumbre más o menos prevaleciente en el área consistía en sacrificar seres humanos en pequeño número, capturándolos especialmente para alguna ocasión específica, como por ejemplo para consagrar un templo, o después de una guerra o escaramuza, cuando como resultado sacrificaban solamente a los jefes principales (Ixtlilxóchitl, pp. 378, 379).

Entramos en la segunda etapa, cuando, ya establecidos los mexicas en Tenochtitlan, empezaron su expansión territorial coincidente o como producto de una mayor diferenciación social; los nobles fueron a la guerra y derrotaron a los de Azcapotzalco, bajo quienes habían estado sometidos, recibiendo como resultado tierras y tributo de los mexicanos que no se atrevieron a participar en la guerra y de los vencidos; pero, curiosamente, ni para esta guerra ni para las siguientes hay descripción de enemigos sacrificados por lo menos en forma masiva. Ixtlilxóchitl (p. 299) es el único que menciona el sacrificio de personas graves y señaladas según los rituales mexicanos y toltecas,

después de la caída de Atzcapotzalco. Hasta que se enfrentaron a los chalcas no se relata la gran cantidad de cautivos sacrificados. El motivo aparente fue que los chalcas provocaron a los mexicas diciendo que inaugurarían su templo con los mexicas cautivados, ante lo que éstos respondieron sacrificando gran cantidad de chalcas. Aunque el dato no deja de ser interesante, creemos que la razón de aumentar el número de sacrificios se debió a las condiciones económico-políticas vigentes, la falta de tierra, el exceso de mano de obra y la necesidad de implantar los nuevos códigos guerreros, en los que se juzgaba muy importante el papel del sacrificio humano.

De ahí en adelante fue aumentando el número de víctimas inmoladas, al tiempo que se iban conquistando más pueblos con el fin de obtener mayor tributo.

Cuando se agotaron los pueblos conquistables y solamente quedaban los que habían demostrado no poder ser conquistados, como los tarascos o los tlaxcaltecas, surgió la idea de la *xochiyáotl*, la "guerra florida", contra Tlaxcala y Huexotzinco, cuya finalidad aparente era la obtención de cautivos y el consiguiente prestigio.

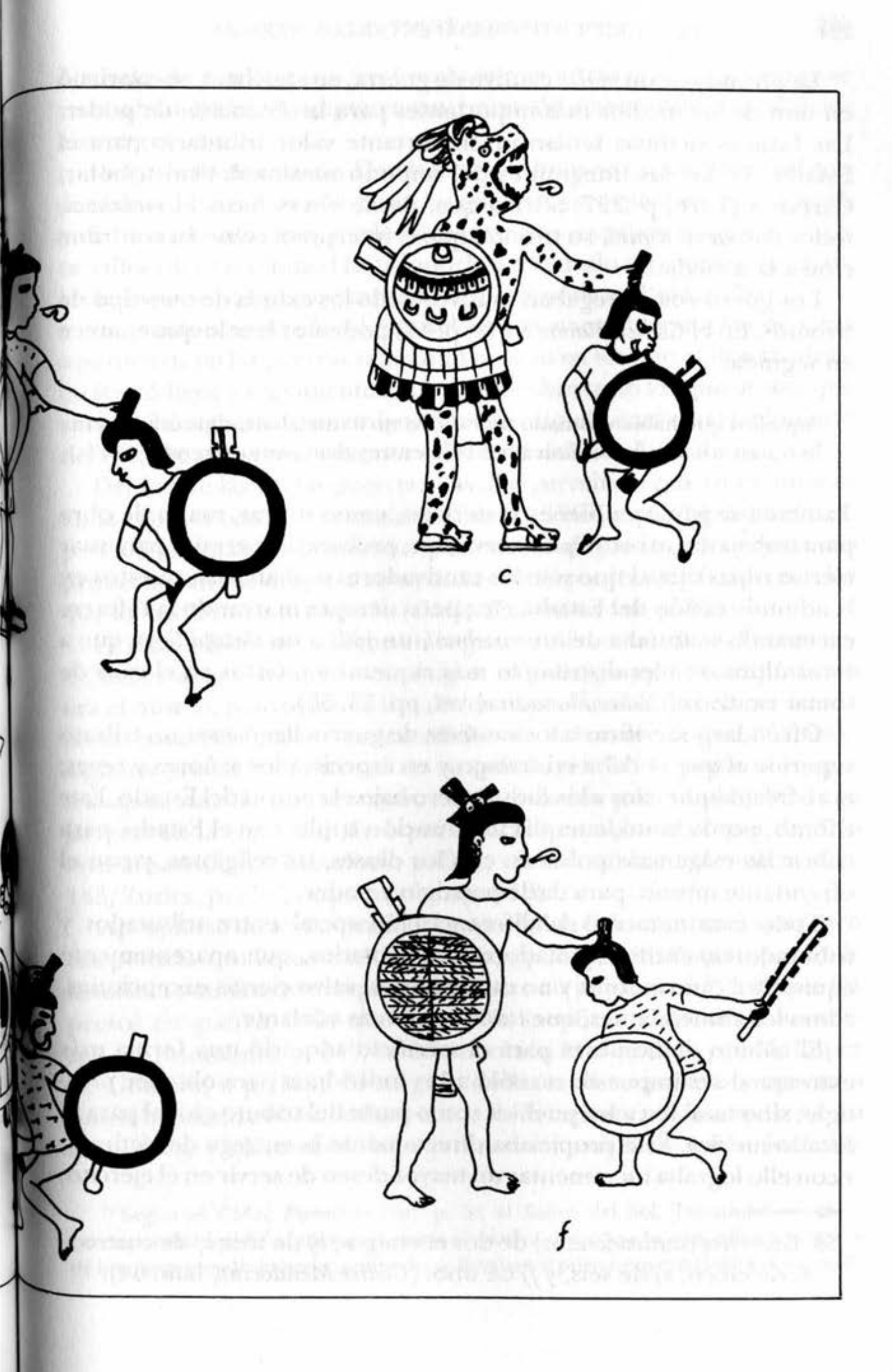
A nuestro parecer estas guerras floridas, tal como suponemos (Tezozómoc, 1944, p. 114) que las concibieron los dirigentes mexicas, tenían como fin ulterior una mayor dominación política e ideológica; eran una forma más de imponer la obediencia ciega a la que ya estaban sometidos los mexicas. Los que no cumplían con su cuota mínima de cautivos eran ridiculizados hasta llegar al límite de cortarles el pelo, la peor degradación a la que podían someterlos (Sahagún, 1969, II, p. 33).

Los hombres potencialmente peligrosos, sea porque habían obtenido demasiado poder o simplemente porque el rey deseaba a su esposa, podían ser convenientemente eliminados durante las guerras floridas, como ocurrió con Quaquauhtzin, señor de Tepechpan, quien fue mandado eliminar por Netzahualcóyotl en la guerra contra Tlaxcala para quedarse con su prometida (Ixtlilxóchitl, p. 544).

Estamos seguros además de que la guerra florida estaba restringida a los guerreros fogueados que normalmente pertenecían a cierta capa social, de modo que las posibilidades de obtener víctimas eran muy escasas y el Estado las controlaba.[13]

[13] Hicks (p. 91) supone que la función más común de la guerra florida era el entrenamiento y el ejercicio militar; Hamer (p. 131), la obtención de carne; y Price (p. 110), mantener la moral en un estancamiento militar.


a
d


c
f

La ofrenda de un *malli*, cautivo de guerra, en sacrificio, se convirtió en uno de los medios más importantes para la obtención de poder. Las futuras víctimas tenían un importante valor tributario para el Estado. Todos los integrantes del imperio mexica debían tributar; Carrasco (1976, p. 227) afirma que, desde el rey hasta el *macehual*, todos daban su *téquitl*, su tributo, que él interpreta como su contribución a la sociedad.

Los guerreros entregaban cautivos y ello los eximía de otro tipo de tributos. En el *Códice Florentino* (II, p. 46) podemos leer lo que aparece en seguida:

> Aquellos que habían tomado un cautivo no lo mataban, ellos únicamente lo traían como tributo, únicamente lo entregaban como ofrenda.

También se ganaban bienes materiales, como tierras, mano de obra para trabajarlas, u otro tipo de servicios, prebendas, permiso para usar ciertas ropas y joyas que sólo los cautivadores podían usar, puestos en la administración del Estado, etc.; pero siempre marcando la diferencia cuando se trataba de un *macehual*, un *pilli* o un *tlazopilli*, ya que a estos últimos se les distribuían más riquezas y puestos en el caso de tomar cautivos (*Códice Florentino*, VIII, pp. 53, 58).

Ofrendar y sacrificar a los cautivos de guerra llegó a ser un tributo superior al que se daba en trabajo y en especie a los señores y reyes; era ofrecido por ellos a los dioses, pero bajo el control del Estado. Este tributo, por lo tanto, cumplía una función triple: con el Estado, para cubrir las exigencias políticas; con los dioses, las religiosas, y con el ofrendante mismo, para darle prestigio y poder.

Todo esto aumentó la diferenciación social entre tributados y tributadores, entre explotadores y explotados, que aparentemente equivalía a cautivadores y no cautivadores, salvo ciertas excepciones, como los comerciantes, que trataremos más adelante.

El tributo de hombres para el sacrificio adquirió una forma más extrema al ser impuesto no sólo a los individuos para obtener prestigio, sino también a los pueblos como parte del tributo global para el Estado mexica. Éste propiciaba directamente la entrega de víctimas, y con ello lograba incrementar un mayor deseo de servir en el ejército,

←

33. *Guerreros cautivadores: a)* de dos enemigos; *b)* de tres; *c)* de cuatro; *d)* de cinco; *e)* de seis, y *f)* de uno. (*Códice Mendocino*, lám. 64).

dotando de privilegios a los hombres que a través de las guerras se mostraban leales, e imponer un reino de terror que impedía las insurrecciones.

Después de derrotado Tlatelolco, se le impuso un tributo en el que se incluía: "Prender esclavos en las guerras, y así que llegasen de vuelta a Tenochtitlan habían de presentar sus esclavos para servicio y sacrificio del Tetzáhuitl Huitzilopochtli, y cuando no trajesen esclavos, les habían de dar pena y castigo. . ." (Tezozómoc, 1944, p. 201).

La manipulación ideológica del Estado para obligar a los mexicas a participar en las guerras se plasmó no sólo en los mitos, sino también en los códigos y reglamentos marciales, sobre todo los que tenían que ver con la captura de enemigos, incluyendo el ritual de recibimiento del ejército victorioso y las mismas ceremonias del sacrificio.

Dentro de las reglas guerreras estaba permitido que intervinieran en la captura hasta seis hombres (Durán, 1967, I, p. 130; Sahagún, II, p. 330), no más. El prisionero pertenecía al que intentó capturarlo primero, aunque después compartía el cuerpo del sacrificado con los que lo ayudaron a prenderlo (*Códice Florentino,* VIII, p. 75).

Es indudable que, aunque en la guerra misma se "daba de comer y de beber al sol" matando enemigos, el prestigio que se adquiría no era el mismo, por lo que se trataba de capturar al contrincante a toda costa para ofrendarlo en sacrificio, de tal manera que "Cuando algunos prendían a otro, si no se quería rendir de grado sino que trabajaba mucho por se soltar, el que lo había preso trabajaba de lo jarretar en la corva del pie o por el brazo en el hombro por llevarlo vivo al sacrificio" (Motolinía, p. 348; véanse también Mendieta, I, p. 143; Zurita, p. 57; Torquemada, I, p. 539).

Apropiarse de algún prisionero que había sido capturado por otro era penado con la muerte (Motolinía, pp. 342, 349; Pomar, p. 48) de la misma manera que el que cedía a otro su prisionero,[14] "porque los presos en guerra, cada uno los debía sacrificar y ofrecer a los dioses. . ." (Motolinía, p. 349, véanse también Mendieta, I, p. 144; López de Gómara, II p. 412). Si surgían dudas o discrepancias respecto a quién había sido el verdadero autor de la captura, el caso se llevaba a los jueces, y el cautivo, bajo juramento, señalaba quién lo había

[14] Según el *Códice Florentino* (VIII, p. 5), al Señor del Sol, Tonatiuhtlatocan, le correspondía decidir a quién pertenecía el cautivo, y si no se lo concedían a ninguno de los que pretendía haberlo capturado, se llevaban al prisionero el *calpolco* y el *huitzcalli.*

capturado: "...él decía, éste me prendió primero, y es mi señor que me ganó en la guerra" (Motolinía, p. 349; véanse también Torquemada, I, p. 540; Mendieta, I, p. 144). Si no había argumento definitivo de un lado u otro, se dejaba al cautivo para el barrio o para el Templo Mayor (Sahagún, II p. 314).

Estas rígidas reglas indican que sí había ocasiones en que se cedía el cautivo a otro; probablemente esto ocurría en el caso de guerreros con más experiencia que cedían su cautivo a los de menos experiencia, mediante cierta remuneración, ya que sabemos que cuando salía un joven noble por primera vez a la guerra sus padres ofrecían un banquete a los mejores guerreros, ofreciéndoles regalos a cambio de que guiaran al hijo en la próxima contienda (*Códice Florentino,* VIII, p. 72).

Al término de la batalla se hacía un recuento de cautivos, formando grupos de cuatrocientos y llevando la relación de los que habían sido capturados por cada pueblo participante y de los que pertenecían a los nobles, lo que era de especial interés para Motecuhzoma, quien inquiría de inmediato los grados a los que éstos habían ascendido (*ibid.,* pp. 72, 73).

El recibimiento que daba Tenochtitlan a los ejércitos triunfantes se transformaba en un gran acontecimiento. A uno y otro lado del camino que llevaba a la ciudad se colocaban los *cuauhuehuetque,* viejos sacerdotes, ataviados especialmente para el recibimiento (Tezozómoc, 1944, p. 253); tras ellos se encontraban los *achcacautin,* "señores de los barrios o maestros de mancebos".

El trato que se daba a los cautivos de los nobles (incluyendo a los de los *tlazopipiltin,* o príncipes y a los del rey) y a los de los comunes era diferente (Tezozómoc, 1944, p. 215), ya que los primeros mandaban traer ropas, joyas y armas con que ataviar a sus cautivos, los llevaban en andas y los exhibían con flores, perfumaderos o tubos de tabaco en las manos. Si era la primera vez que capturaban, los bardos componían cantos alusivos (Tezozómoc, 1944, pp. 161, 162; *Códice Florentino,* VIII, p. 83), y posiblemente también a las magníficas fiestas acompañantes del sacrificio, pues, además de los banquetes con que se celebraba éste, tenían que mantener a los parientes y amigos que permanecían en casa del ofrendante durante todos los días que durase la ceremonia (Motolinía, p. 350; Mendieta, I, p. 146; Zurita, p. 62).

Al entrar en la ciudad, los cautivos bailaban y gritaban como si entraran en un campo enemigo, y los sacerdotes los arengaban señalándoles su papel de "hijos del sol" que venían a alimentar a los

dioses (Tezozómoc, 1944, pp. 136, 161, 162, 281, 282; *Códice Florentino,* VIII, p. 83); los guerreros victoriosos hacían la ceremonia de presentación de los cautivos. Se dirigían primero al templo de Huitzilopochtli, a cuya imagen le hacían reverencia (Durán, 1967, II p. 160); después rodeaban el *quauhxicalli,* "la piedra redonda de la carnicería humana", según Tezozómoc (pp. 231, 232), y de ahí se trasladaban al *tzompantitlan* (*ibid.*, pp. 136, 253); a continuación iban a presentar sus reverencias a Cihuacóatl y al rey (*ibid.*, p. 282), quien repartía regalos (*ibid.*, p. 169) a los cautivos.

> Después de vestidos y muy bien comidos mandábale poner un tambor y al son de él bailaban todos en el "tianguis", encima de un mentidero que en medio estaba como rollo o picota. . . y para bailar, dábanles rodelas en las manos y humacos de los que ellos usaban de olores. . . [*ibid.*, p. 160].

Luego los repartían entre los mayordomos de los barrios, los *malcalli calpixque,* encargados de proporcionarles todo lo que necesitaran y de cuidarlos para que no enfermaran. Los guardaban en el *malcalli,* o casas de cautivos (*Códice Florentino,* VIII, pp. 45, 83). A veces el *calpixqui* tenía a su cargo de veinte a cuarenta prisioneros; si se descuidaba y se le escapaba algún cautivo, todo el barrio se responsabilizaba y recompensaban al dueño con una joven esclava, una rodela y una carga de mantas (Motolinía, p. 692; Torquemada, II, p. 305).

Los prisioneros que escapaban eran mal acogidos en sus pueblos de origen, pues los consideraban cobardes.

Los *malli* podían ser sacrificados en todas las ceremonias que se celebraban en el curso del año, pero la más importante era la de *tlacaxipehualiztli.* También en *xócotl huetzi* y en *panquetzaliztli* se sacrificaban cautivos en masa.

Los cautivos eran muy bien tratados; aunque bien guardados para que no escaparan, durante el día bailaban en lugares especiales y en las noches los recluían en sus cárceles o *malcalli* (*Ramírez,* pp. 155, 157).

El día anterior a su muerte, al igual que todas las víctimas, pasaban toda la noche en vela en el Calpulco, cantando junto con los ofrendantes y los miembros del *calpulli.* A la medianoche les quitaban un mechón de pelo de la coronilla (Sahagún, 1969, II, pp. 187, 205 y 223), que el ofrendante guardaba.

Para el sacrificio los pintaban con tiza y los emplumaban; los ofrendantes los llevaban de los cabellos hasta la base de la pirámide,

donde los entregaban a los que se encargaban de subirlos al *téchcatl*. Ahí, antes de matarlos, los hacían bailar.

El número de cautivos, su jerarquía y el lugar de donde provenían, así como el número de guerreros que habían participado en la obtención de un prisionero, aumentaba proporcionalmente el rango militar conferido a la hazaña (Sahagún, 1969, II, pp. 330-332). Los huaxtecos y los "bárbaros" proporcionaban menos prestigio que los de Atlixco (*Códice Florentino*, VIII, pp. 75, 76) o que los de Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Técpac y Tlilquiuhtépec (Durán, 1967, II, p. 237). Si después de haber participado en varias incursiones de guerra no capturaba a nadie, el guerrero quedaba ubicado en los últimos niveles sociales (Sahagún, 1969, II, p. 331).

Motecuhzoma Xocoyotzin instituyó una serie de ordenamientos y leyes en los cuales se especificaba quiénes podían usar cierto tipo de ropa, así como el largo de las mantas y su decoración, sandalias, bezotes, orejeras, narigueras, el tipo de casa, etc. (Durán, 1967, II, pp. 211, 212). Es importante señalar que desde el momento en que se diferenció la sociedad mexica en tributados y tributarios, que coincidió en un principio con *pipiltin* y *macehualtin*, hubo una gran diferencia entre éstos, y que aunque por cierto tiempo se les dio la oportunidad a los *macehualtin* de adquirir un *status* más alto por sus hazañas guerreras, obteniendo tierras, servicios y aun puestos públicos, nunca pudieron romper la barrera entre estas dos clases, pues siempre hubo diferencias y limitaciones que se volvieron aún más marcadas en la época de Motecuhzoma Ilhuicamina, cuando ya no se admitió en los puestos del gobierno ni siquiera a los hermanos de los reyes que hubiesen tenido madres esclavas.

Según el número y la calidad de los cautivos ofrendados se obtenían diversos grados militares que se mostraban por la indumentaria y el peinado (Sahagún, II, 1969, p. 331), que han sido estudiados exhaustivamente por Virve Piho: el *cuexpale* era el guerrero que salía por primera vez y que no había capturado ningún enemigo; el *tzotzocole* podía haber capturado uno o más prisioneros, pero en compañía; el *tiacauh* recibía este título cuando hubiera capturado tres o cuatro enemigos pero que poseyeran virtudes morales o experiencia militar; el *hueytiacauh* recibía este título cuando hubiese capturado cinco o seis prisioneros de calidad mayor o menor (Piho, p. 200).

A pesar de la importancia del *tlauauaniliztli*, o "rayamiento", no está registrado dentro de los méritos guerreros el aportar a una

víctima para éste, que era el único sacrificio que permitía erigir en la casa del ofrendante un poste con las reliquias del sacrificado.

"Tlauauaniliztli" o rayamiento

El mayor prestigio lo proporcionaba la captura de un guerrero de alcurnia o de reconocido valor (Motolinía, p. 348), que se conservaba para el rito del *tlauauaniliztli* o "rayamiento",[15] mejor conocido como "sacrificio gladiatorio". Este rito, que había sido prescrito por Tetzauhtéotl, constituía un gran espectáculo para los habitantes de Tenochtitlan y de sus alrededores, exaltándose el carácter guerrero de los mexicas, pregonando y alabando el valor de los participantes guerreros cautivos y de los ofrendantes.[16]

Los prisioneros elegidos para ser "rayados" eran también guerreros distinguidos, señores o capitanes (*Costumbres. . .*, p. 40; *El conquistador anónimo*, p. 251; Torquemada, II, p. 154) que se enviaban de todo el reino a Tenochtitlan (*Papeles de Nueva España*, VI, 167):

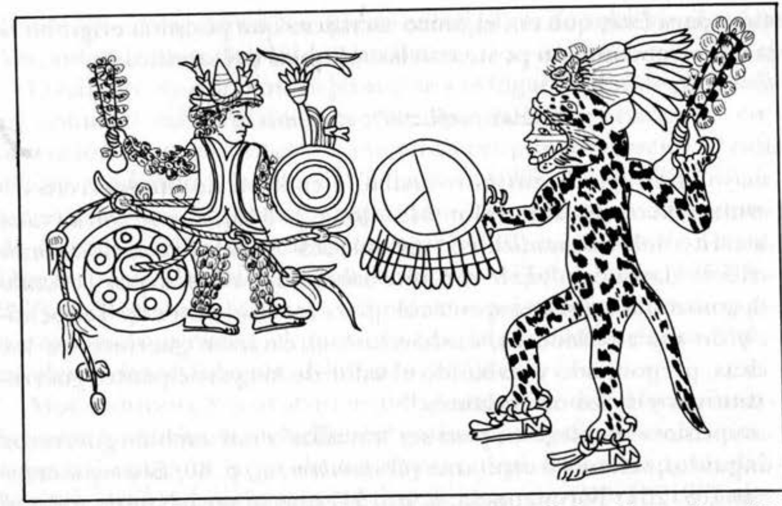
> eran los indios más valientes que se habían escogido a elección del rey, haciendo muchas averiguaciones y diligencias de esfuerzo y ánimo, porque si no eran tales no morían en el sacrificio de este ídolo [Pomar, pp. 18, 19].

Los cautivos debían mostrar valentía para que quien los ofrendaba se llenara de gloria; en caso contrario los hacían perder prestigio (Pomar, pp. 16, 17).

> Hallóse que muchos no quisieron gastar tiempo en esta vanidad, sino que luego se rendían a la muerte y sacrificio, con que hacían menos famosos a los que los habían preso y vencido, de manera que tanto cuanto más esfuerzo mostraban peleando en este sacrificio, tanto más fama de valiente cobraban los que en la guerra los habían vencido y preso y traído al sacrificio poniéndoles en tanta estimación cuanto de más valor se habían conocido en el prisionero, y era ésta una cosa tan deseada entre ellos que aunque había muchos indios que habían prendido en la guerra muchos enemigos, no llega-

[15] Seler traduce "arañar" o "rozar".

[16] El "rayamiento", según consta en la *Historia tolteca-chichimeca* (lám. 45), fue practicado por los toltecas. Iba siempre acompañado de "flechamiento", y aparentemente tanto víctimas como victimarios –no podemos decir si ofrendantes–, eran conocidos jefes de los grupos vencidos y de los vencedores.



34. *"Rayamiento" o tlauauaniliztli.* (*Códice Magliabecchiano*, lám. 30.)

ban a sacrificar ninguno en este sacrificio de Xipe, si como se ha dicho no era muy averiguado de ser valiente para la dignidad de este día [Pomar, p. 20].

Participar como oponente "rayador" en potencia en este rito era un honor, que el rey mismo concedía o bien solicitaba de alguien. Creemos que los "rayadores" eran guerreros sacerdotes, pues en el *Códice Florentino* (VIII, p. 89) se les denomina *tetlenamacazque* y *tlamacazque,* y en otras descripciones de la ceremonia se dice que iban disfrazados "de las cuatro auroras", o de dioses, y esto normalmente sólo lo hacían los sacerdotes. Según Durán (1967, II, p. 172), Motecuhzoma le pidió a algunos "mancebos de los que estaban recogidos en los templos" que se ejercitaran en el rito del rayamiento. Posteriormente los premiaba con "ropas, armas, divisas, maíz, frijoles y servicios en sus casas, de los pueblos que venían a servir a los mexicanos" (Tezozómoc, 1944, p. 119).

El rito del rayamiento se efectuaba en el mes de *tlacaxipehualiztli.*[17] En un día determinado se sacrificaba a los cautivos comunes y a los esclavos y al siguiente los especiales que hemos mencionado.

[17] En el *Códice Vaticano Ríos* (lám. LXIX) hay una representación del sacrificio gladiatorio en *panquetzaliztli.*

Motolinía (p. 51) especifica que durante dos días se sacrificaba: en el primero se mataba a los "muchachos" y en el segundo "en la piedra que está dicha a los grandes". "Muchachos" se refiere seguramente a los guerreros jóvenes e inexpertos que no alcanzaban todavía la categoría para ser rayados. Sahagún (1969, I, p. 143) llama a estos guerreros jóvenes *quauhteca*, y a los sacrificados al día siguiente, *oaoantin*, "rayados".

Los esclavos y cautivos inmolados el primer día eran desollados y sus pieles vestidas por sacerdotes que representaban a los dioses cuyas imágenes habían sido sacrificadas y a los *tototectin*, quienes participarían posteriormente en las ceremonias según la piel que vistieran.

El ritual del rayamiento se iniciaba en un lugar del Templo Mayor que estaba entre el templo de Xipe y el de Huitzilopochtli,

> un sacrificadero que llamaban Quauhxicalco, que era patio muy encalado y liso de espacio de siete brazas en cuadro. En este patio había dos piedras; a la una llamaban *temalácatl*, que quiere decir "rueda de piedra", y a la otra llamaban *quauhxicalli*, que quiere decir "batea". Estas dos piedras redondas eran de a braza. Las cuales estaban fijadas en aquel patio, la una junto a la otra [Durán, 1967, I, p. 98].

El *temalácatl* [18] era una piedra redonda como malacate, a la que ataban al cautivo para que luchara. Estaba colocada sobre una plataforma cuadrada.

Junto al *tzompantli* bailaban los ofrendantes con sus cautivos, que vestían únicamente un *máxtlatl* rojo, tenían el cuerpo pintado con tiza blanca, la cabeza emplumada, los párpados pintados de negro y el contorno de la boca de rojo (Durán, 1967, II, p. 172; Tezozómoc, p. 220).

Alrededor del *temalácatl*, sentados en *icpalli* especiales y de acuerdo

[18] Sahagún lo identifica como el 62º en su relación de edificios del Templo Mayor de Tenochtitlan (1969, I, pp. 239, 240).

"*Temalacatle*, que era un edificio de tierrapleno cuadrado con escalones por todas partes, no más alto que cuando se subía a él con cuatro gradas de tres brazos por cada parte, y en medio una piedra grande de molino, en la cual ponían al prisionero que había de ser sacrificado, atado por la cintura a una cuerda. . ." (Pomar, p. 18).

". . .en medio de las plazas de las ciudades había ciertos macizos redondos de cal y canto, tan altos como estatura y media de hombre. Se subía por ellos por gradas, y encima quedaba una plazoleta redonda como un tejo, y en medio de esta plazoleta estaba asentada con una piedra, también redonda, con un agujero en el centro" (*Conquistador Anónimo*, p. 25).

con su rango, se sentaban todos los sacerdotes que representaban a los dioses (*Códice Florentino,* II, p. 50; Tezozómoc, p. 118; Durán, II, p. 172; Pomar, p. 20); el lugar de honor lo ocupaba el sacerdote encargado de oficiar y de sacrificar en esa ceremonia: el *youallaua* o *Tótec* (*Códice Florentino,* II, p. 50; Durán, 1967, II, p. 173; Sahagún, 1969, I, p. 145). Detrás de los sacerdotes se colocaba un grupo de músicos llamados *cozcateca* (*Códice Florentino,* II, p. 50), que entonaban un canto llamado *temalacuícatl,* acompañado de *teponaxtli* y *tlalpanhuéhuetl* (Tezozómoc, 1944, p. 221). A continuación salían los cuatro guerreros: dos caballeros águila y dos tigre, que debían luchar contra el cautivo. Venían blandiendo sus macanas y sus rodelas ofreciéndoselas al sol. A veces participaba un quinto guerrero, que era zurdo. Detrás de los guerreros venía el *youallaua* (*Códice Florentino,* II, p. 50; Durán, 1967, II, p. 173), quien daba dos vueltas al *temalácatl* y, bendiciéndolo, ataba al cautivo con la cuerda que estaba amarrada al agujero de la piedra. La cuerda, que recibía el nombre de *centzonmécatl* o *tonamécatl,* lo suficientemente larga para permitirle moverse, se le ataba a la cintura o al tobillo.[19] En seguida un individuo llamado *cuitlachhuehue* (*Códice Florentino,* II, p. 51), *chalchiuhtepehua* (Torquemada, II, p. 153) o *cuetlachtli* (Pomar, p. 19), quien vestía una piel de "tigre", de oso o de lobo, le entregaba al cautivo sus armas, que consistían en *maquáhuitl,* con plumas de ave en lugar de navajas de obsidiana, y cuatro piñas de pino que le servirían como proyectiles.

Los que peleaban contra los cautivos iban armados con armas normales y protegidos con *ichcahuipilli.* Se enfrentaban a su contrincante uno a uno, y si no lograban herirlo o "rayarlo", recurrían a un quinto guerrero, zurdo, quien por lo general acababa hiriéndolo.[20]

En las raras ocasiones en que el cautivo resultaba vencedor, se le premiaba nombrándolo "capitán" de alguna lejana provincia (*Costumbres. . .,* p. 40). Según la leyenda, el *tlahuicole* de Tlaxcala venció a siete contrincantes (*Conquistador Anónimo,* p. 26).

Una vez herido, "rayado", cuatro sacerdotes sujetaban al cautivo

[19] Según Pomar (p. 18), la cuerda era "no más larga de cuanto pudiere bajar todas las gradas y un paso o dos más adelante".

[20] Según la *Historia tolteca-chichimeca* (p. 84), el rito del "rayamiento" era practicado por los toltecas-chichimecas con los *tlatoque* o jefes prisioneros de los pueblos que destruían. Peleaban con ellos algunos de sus señores importantes y siempre practicaban al mismo tiempo el rito del "flechamiento", que también tenía como actores a *tlatoque* como víctimas y victimarios.

sobre la orilla del *temalácatl* para que el *youallaua* le sacara el corazón,[21] el cual ofrecían al sol y colocaban en el *quauhxicalli*. Uno de los sacerdotes introducía un popote de caña en la incisión para teñirlo de sangre y ofrecerlo al sol "para que bebiera" (*Códice Florentino*, II, p. 52), luego llenaba una jícara en la que iba un popote que entregaba al ofrendante, que recorría los templos de la ciudad mojando el popote en la sangre y poniéndolo en la boca de todos los ídolos, "alimentándolos".

Terminada la inmolación de los cautivos, los sacerdotes, "imágenes" de los dioses, junto con los guerreros, quienes llevaban en las manos las cabezas de los sacrificados, rodeaban en procesión el *temalácatl*, iniciando una danza que se denominaba *motzontecomaitotia*, "danza de cabezas cortadas" (Sahagún, 1969, I, p. 146).

El rito finalizaba al inicio del mes siguiente, cuando cada ofrendante celebraba con sus parientes, amigos y vecinos del barrio una ceremonia en la que se erigía el poste que anunciaba su *status* y que se llamaba *tlacaxipehualizquauh*, o "poste del desollamiento"; en la parte superior colgaban una máscara y un fémur de la víctima adornados con papeles, a lo cual llamaban *malteteu*, "dios cautivo" (Sahagún, 1969, I, p. 149).

El "rayamiento" era la culminación de los ritos guerreros, la gran prueba de valor individual que constituía el máximo espectáculo para el pueblo, el que acudía a ver luchar a sus mejores guerreros contra los mejores hombres de los enemigos, aunque éstos estuvieran en desventaja. El Estado promovía esta celebración, que era la reafirmación de la grandeza mexica.

Los comerciantes

Los comerciantes constituían un grupo cerrado, con relaciones de linaje, cuyo origen debe de haberse remontado a sus dioses patronos. Su oficio se heredaba de padres a hijos. En Tenochtitlan había por lo menos un *calpulli* de comerciantes llamado Pochtlan, el cual tenía un

[21] Durán (1967, p. 98) y Pomar (p. 19) difieren en cuanto al lugar donde se sacrificaba al cautivo. Sus versiones dicen que el cautivo era conducido al *quauhxicalli*, donde los *quaquacuiltin* lo sujetaban para que el *youallaua* le extrajera el corazón.

Tezozómoc (1944, p. 221) describe que los *quaquacuiltin* amarraban al cautivo de pies y manos y le cubrían los ojos con una venda *(ixcuetechímal)* para conducirlo al sacrificio.

templo dedicado al dios Yacatecuhtli, su *tzompantli*, en el que se colocaban las cabezas de esclavos sacrificados en honor de sus dioses, y su *calmécac*, donde los jóvenes eran instruidos, entre otras cosas, en el arte mercantil.

Los comerciantes eran tanto ofrendantes de la comunidad como individuales. Como ofrendantes de la comunidad, en el mes de *xócotl huetzi* sacrificaban esclavos en el templo de su dios Yacatecuhtli, en honor de éste y de Cuauhtlaxayauh, Coyotlináhual y Chachalmecacíhuatl (Durán, 1967, I, p. 120). Como sacrificantes individuales ofrendaban esclavos en el mes de *panquetzaliztli* en el templo de Huitzilopochtli, de la misma manera que en Cholula los mercaderes los ofrendaban a Quetzalcóatl cuando celebraban su fiesta (Durán, 1967, I, p. 162; *Ramírez*, p. 158). Esto indica una subordinación de la deidad de los comerciantes mexicas y tlatelolcas a Huitzilopochtli, y probablemente algún tipo de relación conflictiva, que se muestra en la activa participación de los esclavos "bañados" en el drama del nacimiento de Huitzilopochtli en *panquetzaliztli*.

A pesar de que Katz (p. 74) piensa que los *pochteca* constituían una clase nueva, es difícil asegurar que la importancia que llegaron a tener los mercaderes fuera exclusiva de la sociedad mexica y de los grupos aledaños, ya que es muy posible que los comerciantes tuvieran un papel importante desde la época de los toltecas y aun desde la de los teotihuacanos. Es un hecho, sin embargo, que para la época de contacto los comerciantes ocupaban un lugar importante en la sociedad mexica, mismo que se habían ganado como avanzada de las guerras de conquista. Tenían privilegios que no se concedían a otros grupos, como sus propios tribunales de justicia y no aportar como tributo mano de obra sino mercancía. Después de la batalla de Ayotla, donde resultaron vencedores, se les permitió el uso de ciertos adornos de oro y pluma, pero sólo en sus fiestas particulares, mientras que los guerreros *pipiltin* los podían usar todo el tiempo (no así los guerreros *macehualtin* distinguidos, quienes no podían usar adornos de pluma). Los *pochteca* muertos durante su oficio iban al paraíso solar, al igual que los guerreros que resultaban muertos en campaña o en el sacrificio.

Los *pochteca* tenían una liga especial con el *tlatoani*, al que servían de agentes mercantiles, invirtiendo mantas –que hacían las veces de moneda– en mercancía que le redituara.

La ofrenda de esclavos en *panquetzaliztli* constituía para los *pochteca*

la culminación de sus actividades mercantiles;[22] era la prueba fehaciente de su éxito como comerciantes. Para participar en esta ceremonia, el *pochteca* tenía que cumplir cierto número de requisitos: en primer lugar debía demostrar que su capacidad económica era suficiente para sufragar los gastos exigidos por el ceremonial, y esto se hacía mediante una exhibición de sus riquezas ante los dirigentes de su *calpulli*.

25. . .cuando ya tiene muchos bienes qué dar, cuando ya ha logrado lo que se usa en el mundo, y ya nada tiene que le estorbe.

26. Todo lo que se va a gastar; ya nada le preocupa; todo está a la vista, con que dé regalos, con que haga obsequios de mantas.

27. Ésas son: mantas cruzadas de cenefas por el pecho, y con orlas de labrado de flores de tuna; y mantas con flores anaranjadas, o sea color de flor de acacia, y mantas con red y nudillos en la punta, a manera de grecas revertentes y mantas delgadas y finas de dos brazas.

28. Las mantas que estaban a la vista eran ochocientas o mil doscientas, ésas iban a gastarse. En cuanto a los *máxtlatl*, por lo menos estaban a la vista cuatrocientos [Garibay, 1961, pp. 121, 123].

Cuando el mercader había convencido a los ancianos o jefes del grupo de su derecho a participar en la fiesta de *panquetzaliztli*, compraba en Azcapotzalco al esclavo o esclavos que fuese a ofrendar, procurando seleccionar a los que mejor bailaran. En las fuentes no se detalla claramente con cuánto tiempo de anticipación se adquirían los esclavos, por lo que no podemos determinar si lo hacían antes de iniciar el cumplimiento de los requisitos del ceremonial o en el transcurso de ellos. De cualquier forma, el ofrendante debía definir el número de esclavos que ofrecería antes de iniciar las ceremonias previas al sacrificio.

La primera actividad del ofrendante, después de haber sido aceptado como tal, consistía en una visita a los principales de los comerciantes de los doce pueblos:[23] Tenochtitlan, Tetzcoco, Huexotla, Coaatlychan, Chalco, Xochimilco, Huitzilopochco, Mixcóac, Azca-

[22] La ofrenda de esclavos en sacrificio practicada por los *pochteca* es ampliamente descrita por los informantes de Sahagún (Sahagún, 1969, III, libro 9; *Códice Florentino*, libro 9), y en forma menos explícita por Durán cuando se refiere a Cholula, mientras que las otras fuentes sólo hacen referencia a que los comerciantes "sacrificaban tantos esclavos". La razón puede ser que gran parte de los datos fueron obtenidos en Tlatelolco, donde había muchos comerciantes.

[23] El *Códice Matritense* anota que se visitaba a los comerciantes de los doce pueblos; Sahagún (1969, III, p. 44), que la visita se hacía a los principales de los doce pueblos.

potzalco, Cuauhtitlan, Otompan, culminando en Tuchtépec, donde estaban los *pochteca oztomeca*. Sahagún (III, p. 46) dice que los futuros bañadores iban cargados de regalos para los mercaderes tlatelolcas que ahí vivían. En Tuchtépec iniciaban las ceremonias con la visita al dios de los mercaderes, Yacatecuhtli, al que vestían con ropajes nuevos; barrían delante de él y colocaban tantos *otlatopilli* (báculos de tule aderezados) como esclavos pensaban ofrendar. Sobre cada báculo colocaban la indumentaria que utilizarían los sacrificados: el *máxtlatl*, la tilma y las sandalias, si eran del sexo masculino, o la falda y el huipil si eran del femenino. "Esto significaba que el convite había de ser muy costoso y lo que él había de dar muy precioso y esto para provocar a los invitados" (*ibid.*, III, p. 46).

Terminada la ceremonia frente al dios, el ofrendante o bañador se dirigía a la casa de los mercaderes tlatelolcas. En este lugar llamaban a los *oztomeca*, a los *tealtianime*, a los *tecuanime*, a los doce pueblos.[24] A la medianoche recibían a sus invitados, les lavaban las manos, les daban de comer y les ofrecían agua, tabaco y regalos.

Dirigidos por un sacerdote, degollaban una codorniz por cada bañado que pensaban sacrificar, las arrojaban al fuego y sahumaban después hacia los cuatro puntos cardinales. A continuación los bañadores se dirigían a los *pochteca oztomeca* con un discurso en el que invitaban al sacrificio en Tenochtitlan Tlatelolco, donde ofrecerían los esclavos a Huitzilopochtli.

Terminadas las ceremonias en Tuchtépec, regresaban a su casa en México-Tlatelolco, donde efectuaban otras ceremonias: primero llamaban a los dirigentes de los mercaderes y les entregaban los obsequios correspondientes; éstos, a su vez, interrogaban a los ofrendantes acerca de las riquezas que deberían distribuir, y si ya habían terminado con las ceremonias previas al sacrificio de los "bañados", entonces solicitaban que se les mostraran los regalos que distribuirían en los cuatro banquetes: "has de dar comida en cuatro partes" (Sahagún, 1969, III, p. 4), que formaban parte de la fiesta. El día propicio para iniciarlos era anunciado por el *tonalpouhque*, "el que leía la suerte", quien consultaba el *tonalpohualli*.

El primer banquete, llamado *intiteyolmelauaz* ("se endereza el cora-

[24] Aunque en esta parte del texto de Sahagún se dice que a los doce pueblos, en otro párrafo afirma que a Tuchtépec sólo podían entrar los tlatelolcas y sus compañeros, los *quauhtitlancalque huitzilopochca*.

zón de la gente"), correspondía al día en que llegaban los convidados de los doce pueblos. Se vestía y adornaba con ropa especial, guirnaldas y coronas de flores, a las futuras víctimas, quienes, con la flor *chimalaxóchitl* en la mano, caminaban oliendo el perfume y fumando (Sahagún, 1969, III, p. 50). Después de darles de comer, los sentaban sobre petates y sillas en el portal de la casa para exhibirlos (*toyomelahua*, "manifiestan"), y posteriormente los hacían bailar sobre un *tlapanco* construido *ex profeso*. Durante toda la noche se recibían invitados y se les ofrecía comida, tabaco y flores.

En el segundo banquete, *tlaixneztia*, "cuando se muestran las cosas", se repetía el ceremonial del primero y se mostraban las riquezas que se iban a repartir.

La tercera parte del ceremonial se llamaba *teteoaltia*, "se bañan los dioses". Tenía lugar nueve días antes de la fiesta misma (*Códice Florentino*, II, pp. 130,131) o al noveno día del mes (Sahagún, 1969, I, p. 127). Se celebraba con el tercer banquete y, exceptuando la fiesta del sacrificio, era la más importante. En este día las víctimas eran consagradas como dioses y se purificaban (se bañaban) de la mancha de la esclavitud, convirtiéndose en *xochimique*, "los que tienen muerte de cautivo" *(ibid.)*. Desde este momento la carga de *mana* del esclavo bañado, *tlaalti*, iba en aumento, hasta llegar a su culminación durante el sacrificio.

Los *calpulhuehuetque*, viejos del *calpulli*, traían agua de Huitzilopochco, de un nacimiento llamado Huitzílatl Óztoc, "la cueva de Huitzílatl". El agua la transportaban en vasijas cubiertas con ramas de ahuehuete (Sahagún, 1969, I, p. 207).

Al pie del templo bañaban a los esclavos, vertiéndoles agua sobre la cabeza y los vestidos, después de lo cual les ponían la ropa de papel con la que iban a morir, una nariguera en forma de flecha y un adorno llamado *anecúyotl*, el cual era "una cabellera hecha de plumas ricas, de muchos colores, que colgaban como cabellos, y poníanles una orejera de palo pintada de diversos colores; colgábanles de las narices unas piedras anchas, hechas a manera de mariposas. . ." (Sahagún, 1969, III, p. 151). Sobre sus hombros colocábanles unas alas llamadas *tlómaytl*, "alas de gavilán". "Teñíanlos todos los brazos y todas las piernas con azul claro y después se las rallaban con tejas, y pintábanles las caras con unas bandas de amarillo y azul" (Sahagún, 1969, I, p. 207). "También les ponían su *xicolli*, chaleco sagrado, que les llegaba hasta el muslo, con su fleco de plumas esponjadas y, en cuanto al color azul,

negro, rojo con cabezas y costillas pintadas y con que se ataba un ceñidor verde" (Garibay, 1961, p. 143).

Después de ataviarlos los llevaban al Calpulco y de ahí a la casa de los "bañadores", donde los despojaban de la indumentaria nueva y la guardaban en cestos de "hojas de palma" o petacas (Sahagún, 1969, I, p. 207).

> Desde ese día, les daban compañía [*mocuitlahuia*], que los guardasen hasta que los mataban, otras dos mujeres les daban para que les lavasen las caras hasta que morían. Su precio eran mantas y maxtles; y a las mujeres que les lavaban las caras dábanles nahuas y huipiles, y componíanlas con plumas coloradas, los pies y los brazos y las caras [Sahagún, 1969, III, p. 51; véase también Garibay, p. 55].

Después comenzaba una danza que terminaba cuando sonaba el caracol. En esta danza participaban hombres y mujeres alternados: los "bañados", *tlaaltilli;* los bañadores y sus mujeres, *tealtique;* y los que "agarraban", los *teanque,* que Sahagún (1969, I, p. 208) identifica como los encargados de subirlos al templo; "los encargados de bajar los cadáveres del templo", *tetemouique;* y "los que llevan las banderas", *panoaque* (*Códice Florentino,* II, p. 151). A los 16 días del mes, o al quinto antes del sacrificio (Sahagún, 1969, I, p. 127), todos los que participaban directamente en una u otra forma debían prepararse para el momento de las ceremonias, haciendo penitencia de diversas maneras: ayunando, bañándose a la medianoche a orillas de la laguna o de los canales, clavándose espinas en el cuerpo y observando abstinencia sexual.

Al terminar el cuarto día de ayuno, todos los participantes en el sacrificio, acompañados de música de flautas, bailaban ejecutando diversos pasos, culebreando y sujetándose unos a otros con aros de tule o mecate. No se cantaba, solamente los *calpulhuehuetque,* "ancianos de los barrios", tocaban el tambor (Sahagún, 1969, I, p. 208).

En la madrugada del último día del mes que correspondía al cuarto y último banquete, llamado *titlamictia,* los "bañados" se dirigían a la casa del que los ofrendaba para despedirse. Cargaban vasijas con tinte de color negro, azul o rojo para imprimir sus huellas sobre el dintel o las columnas de la casa visitada. Después procedían a despedirse de los parientes de los ofrendantes, visitándolos en su propia casa, para, finalmente, volver a la del bañador donde les esperaban regalos y ropa.

Los *tlaaltilli* se vestían y adornaban solos y, luego de pasar al *cihuapan*, "lugar de las mujeres", donde rodeaban el fogón, se dirigían al Calpolco, donde estaban los regalos destinados a los invitados, *pochteca, tealtiani* y *tecuani*, para la útima parte de la ceremonia.

Al atardecer, los "bañados" eran trasladados al templo de Huitzilopochtli, donde efectuaban la ceremonia de *xalaquia* o pasar por la arena, para después rodear la piedra de los sacrificios y beber *itzpactli*, "medicina de obsidiana", o *teooctli*, "vino divino" hecho de lavazas del cuchillo de sacrificios. Esta bebida, según nos dice Durán, (1967, I, p. 64), tenía la propiedad de enloquecer para que se olvidaran de la proximidad de su muerte.

De ahí los llevaban a los Calpolco de Pochtlan y de Acxotlan, donde los velaban cantando y bailando toda la noche (Sahagún, 1969, III, 52). "Al llegar la noche, cuando tañen las flautas y el sacerdote ayunador se sangre. . ." *(ibid.)*, colocaban a los "bañados" sobre un petate frente al fogón. Para esta parte de la ceremonia el bañador se ataviaba con un *teoxicolli* semejante al que llevaban los esclavos.

Luego apagaban el fuego y en la oscuridad les daban de comer cuatro trozos de *tzoalli*, cortados con un hilo de *ixtle*. Después de comer esto, les cortaban el pelo de la coronilla y tocaban un silbato llamado *chichtli*. Colocaban el pelo cortado dentro de la vasija del águila, *cuauhcáxitl*, al tiempo que hacían ruido golpeándose la boca, y luego lo guardaban en el *tepetlácac*, "petaca divina", que quemaban junto al cadáver del bañador al morir éste. El dueño del esclavo ofrecía entonces fuego en medio y hacia las cuatro direcciones del patio (Sahagún, 1969, III, pp. 52, 53). Finalmente enrollaban los petates de los "bañados", que se echaban sobre el suelo o sobre unas mantillas rotas que tendían para el caso (Sahagún, 1969, I, p. 210).[25] Al amanecer les ofrecían comida, aunque muchos rehusaban ingerirla al pensar en la muerte próxima. La siguiente ceremonia, que hemos interpretado (González de Lesur, 1968) como la representación de la lucha entre Huitzilopochtli y los *huitznahua* míticos, consistía en una lucha real entre los "bañados", es decir, los esclavos purificados destinados al sacrificio. Para este efecto se dividían en dos bandos, uno de los cuales representaba a los *huitznahua* y recibía ayuda del barrio de Huitzna-

[25] Varias actividades realizadas en la noche de la víspera de la fiesta de *panquetzaliztli* se repetían en la población, por ejemplo comer *tzoalli* cortado con *ixtle* y recoger los petates.

hua, y es probable que el otro personificara al grupo de Huitzilopochtli. Esta lucha se desarrollaba en el patio de Huitzcalco, mientras Paynal [26] hacía el recorrido que hemos mencionado, por el suroeste de México, y terminaba cuando el dios regresaba al templo y ordenaba que cesara.

Inmediatamente después se iniciaba el sacrificio, junto con cautivos y otros esclavos. Los "bañados" eran sacrificados en último lugar. El ofrendante, que portaba un báculo adornado con tantas plumas como víctimas iba a sacrificar, era quien los guiaba.

Junto al bañador iba su esposa, o en sustitución de ésta el tío, el padre, el hijo o el pariente más cercano. Llegaban todos a la cúspide del templo, donde circulaban alrededor del altar o de la imagen, y luego volvían a bajar.[27]

Ya muerta la víctima, la hacían descender del templo rodando encargados especiales de estos menesteres, que la trasladaban a la casa del ofrendante, donde la cocinaban para el banquete con que culminaba el ritual.

> En las casas de los dueños de los esclavos tañían y tocaban las sonajas, no bailaban sino estaban sentados. Daban mantas a los servidores de la fiesta, que tenían cargo de dar comida y bebida y cañas de humo y flores, etc., y también daban naguas y huipiles a las mujeres que tenían cargo de hacer pan y comida y bebida y también a todos los vecinos del barrio daban mantas [Sahagún, 1969, I, pp. 212, 213].

El atavío de los esclavos sacrificados consistía en mantas, *maxtles* y sandalias para los hombres, y naguas, huipiles y adornos para las mujeres.

La fiesta terminaba con el baño de ofrendantes y participantes al cuarto día después del sacrificio, cuando suponían que las víctimas sacrificadas ya habían entrado en el "otro mundo".

Como dijimos antes, Katz (p. 75) piensa que los *pochteca* constituían una clase nueva que no compartía y hasta negaba los valores guerreros. Soustelle (p. 75), por su parte, señala el papel móvil que desempe-

[26] Paynalton, dios acompañante de Huitzilopochtli, que precedía a los sacrificios.

[27] No está claro si el ofrendante y su acompañante permanecían arriba del templo durante el sacrificio o bajaban antes. Además, esta mención de la mujer subiendo al templo nos parece extraña, ya que se supone que las mujeres nunca llegaban allí (Durán, 1967, I, 30; Pomar, p. 22).

ñaban los *pochteca* en la estructura fluida de la sociedad mexica, y opina que eran una clase mercantil que estaba en vías de ascender hasta la cumbre. Por último, para Erdheim (p. 213) representaban un sistema mercantil y, por lo tanto, tendían al crecimiento de las fuerzas productivas; por ello estaban en pugna con los guerreros, representantes del sistema tributario que frenaba el crecimiento de estas fuerzas.

Es indudable que la ofrenda de esclavos en sacrificio por parte de los *pochteca* en el templo de Huitzilopochtli, dios del Estado mexica, denota una contradicción entre el grupo de los guerreros y el de los comerciantes.

El que bañaran a los esclavos para que "murieran una muerte de cautivos" permite ver que los comerciantes aspiraban, por lo menos en el caso del sacrificio ofrendado por los *pochteca*, a actuar como los guerreros; por lo mismo llevaban a cabo la ofrenda en el templo de Huitzilopochtli y no en el de Yacatecuhtli, mostrando con ello una subordinación al dios estatal. Por otra parte, como ya hicimos notar, el hecho de que los esclavos bañados tuvieran un papel importante en la lucha ritual entre los partidarios de Huitzilopochtli y los de los *huitznahua*, previa al sacrificio y como parte del drama del nacimiento de Huitzilopochtli, indica que hubo un antagonismo anterior, y quizás aún latente, entre los seguidores del dios o los de su linaje, que en última instancia eran los detentadores del poder, y los *pochteca*.

Como se ha visto, los sacrificios ofrecidos por los *pochteca* implicaban enormes gastos, en virtud de los banquetes que ofrecían y los innumerables regalos que obsequiaban. Esto ha sido interpretado por Erdheim (p. 219) como una redistribución de los bienes, que los llevaba a perder ganancias acumuladas como presión ideológica por parte de los guerreros, para mantenerlos sometidos. Pero recordemos que los guerreros derrochaban también en sus fiestas sacrificiales, y que estos "derroches" eran el medio para sostener el prestigio y el consiguiente poder y les facilitaban la obtención de más bienes. Broda (1976, p. 53) ha hecho notar que la distribución y el intercambio de bienes contribuía a incrementar la desigualdad y no a nivelar las diferencias socioeconómicas existentes. Si esto no hubiera ocurrido así, los reyes no hubieran temido que algún mercader se volviera demasiado poderoso. Las fiestas de prestigio arruinaban sólo a los que no tenían suficientes bienes con qué responder; a los demás los fortalecían, puesto que contribuían a aumentar las diferencias sociales. Claramente se dice que uno de los fines del sacrificio entre los

comerciantes era el aumento de riquezas; "esta demostración la hacían con el deseo de ser honrado y temido de los otros poderosos y devotos, y con deseo de que se aumentasen las riquezas con aquella devoción" (Sahagún, 1969, III, p. 213), así como de ser considerado como magnate (Durán, 1967, I, p. 68).

Aquí se ve claramente el esfuerzo tan grande que implicaba para los comerciantes ofrendar esclavos en sacrificio para poder aspirar a privilegios semejantes a los que gozaban los guerreros, a quienes trataban de emular ofreciendo esclavos bañados que morían "muertes de cautivos".

El Estado como ofrendante

Siguiendo la organización religiosa de los mexicas –entre quienes no había una clara diferenciación o división entre Estado e iglesia–, todos los ritos efectuados en los templos estaban supervisados y controlados por el sacerdocio, que pertenecía en última instancia al Estado. Esto vale especialmente para los sacrificios humanos, que siempre formaban parte de ritos reglamentados, se efectuaban normalmente en las fiestas calendáricas y no podían, bajo ningún concepto, ser ofrecidos *motu proprio*. En el caso de que alguien, por alguna razón, deseara ofrendar aisladamente un hombre, ya fuera un cautivo o un esclavo, necesitaba el permiso del rey, y la muerte ritual de la víctima debía ser ejecutada por un sacerdote.

En ocasiones de crisis sociopolíticas, el Estado se erigía a sí mismo como ofrendante, esperando recibir los beneficios del sacrificio, que en el caso de los mexicas era básicamente de tipo político. Es decir, había sacrificios que el Estado promovía en su propio provecho, como los que se hacían al iniciarse las guerras para propiciar la victoria; en ellos sacrificaban a uno o a muchos seres humanos. Esto sucedió no sólo entre los pueblos mesoamericanos, sino en gran cantidad de pueblos del mundo. Pero para el Estado mexica el aspecto político pesaba más que el religioso.

El rito sacrificial se volvió una demostración de poder del Estado y el aspecto religioso pasó a un segundo plano. Se convirtió en una excusa para exhibir el poderío mexica y por ello adquirió mayor espectacularidad.

El sacrificio político del Estado, siempre masivo, también se convirtió

en una forma de terrorismo y de represión contra los pueblos rebeldes, revestido con la función religiosa de alimentar a los dioses.

La ceremonia de unción de un rey

La ceremonia de unción de un rey constituía una de las principales ocasiones de esta exhibición de poder. Después de que había sido elegido el nuevo rey tenochca, era costumbre que dirigiera personalmente una guerra de conquista, con el fin de capturar víctimas para ofrendar a Huitzilopochtli y culminar de este modo con las ceremonias de la consagración (Sahagún, 1969, II, pp. 325, 342). El nuevo rey podía ser ya un experto guerrero, o bien podía ser ésta su primera oportunidad de demostrar su valor y su habilidad en la guerra.

La ceremonia se llamaba *mocxicápaz*, "lavatorio de pies" (Tezozómoc, 1944, p. 272),[28] y duraba cuatro días. Venían de todas las provincias y los lugares sujetos para proveer de todo lo necesario para la fiesta. Los reyes y los señores le ofrecían al gran *tlatoani* corona, brazaletes, calcetas y orejeras de oro, un bezote y una nariguera, una manta y un ceñidor. Y éste, a su vez, daba regalos a los señores, guerreros, sacerdotes y ancianos de los *calpulli*, etcétera.

Por cuatro días consecutivos había baile y banquetes. Al final se ungía al rey con el betún divino y le colocaban las vestiduras y la corona real (Durán, 1967, II, pp. 41, 49). La culminación de la ceremonia tenía lugar el día 1 *cipactli*, y era cuando se sacrificaban los cautivos obtenidos en la guerra (Durán, 1967, II, cap. XL).

Según el *Ramírez* (p. 79), fue en tiempos de Motecuhzoma el Viejo[29] cuando

> se introdujo que la fiesta de coronación del rey electo fuese él en persona a alguna parte, a mover guerra para traer cautivos con que se hiciesen solemnes sacrificios: aquel día quedó esto por ley y estatuto inviolable, el cual cumplió muy bien este rey porque fue en persona a hacer guerra a la provincia de Chalco... donde peleó valerosamente y trajo muchos cautivos con que hizo solemnísimo sacrificio el día de su coronación...

[28] Era la misma para la coronación de los reyes de Michoacán.

[29] Aunque, según algunas fuentes, la primera guerra en la que tuvo que intervenir Motecuhzoma como rey, fue la lucha fingida contra Tetzcoco (Tezozómoc, 1944, p. 76; Durán, 1967, II, cap. XV).

Axayácatl[30] emprendió una guerra contra Tehuantépec para tener cautivos que sacrificar cuando fuese ungido (*ibid.*, pp. 86, 89; Tezozómoc, 1944, p. 260)

Tízoc, en su coronación, guió a su ejército en contra de los de Metztitlan y en la contienda perdió más gente de la que cautivó y "mostrando alguna pusilanimidad volvióse diciendo que ya tenía los cautivos que bastaban para el sacrificio de la fiesta de su coronación" (*Ramírez*, p. 85; Tezozómoc, 1944, p. 249; Durán, 1967, II, cap. XL).

Ahuítzotl, quien era muy joven cuando fue elegido *tlatoani*, hizo la guerra a los siete pueblos de la provincia de Chiapa: Chiapa, Xilotépec, Xocotitlan, Cuauhuacan, Cilan, Macahuacan (Durán, 1967, II, cap. XLII); según el *Ramírez* (p. 86), llegó hasta la provincia de Cuetlaxtla, y sólo entonces se llevó a cabo el lavado de pies, sacrificándose casi mil individuos (Durán, 1967, II, p. 326).

Motecuhzoma Ilhuicamina aplacó una rebelión en la provincia de Nopalan y de Icpatépec, y con los cautivos tomados en esta campaña celebró su coronación (*Ramírez*, pp. 98, 99; Durán, 1967, II, cap. LV; Tezozómoc, 1944, caps. LXXXV, LXXXVII).

El sacrificio del lavado de pies del rey es pues, probablemente, uno de los que mayor implicación política tuvo: es introducido por el rey, que inicia con mayor ímpetu la guerra de expansión; se hace por primera vez con los cautivos de Chalco, con los que, como ya señalamos antes, se inició el sacrificio masivo de cautivos y, por otra parte, es la única ocasión en que se utilizan para el sacrificio individuos de pueblos "no bárbaros", ya que, como hemos visto en las coronaciones de otros reyes, las víctimas provienen siempre de pueblos bárbaros. El rey se probaba no solamente en su papel de buen guerrero, sino en su compromiso para aumentar el imperio. Las víctimas eran ofrendadas a la deidad que los había llevado a la cúspide del poder.

Durante los cuatro días que duraba esta ceremonia se hacía una distribución de riqueza entre los reyes enemigos invitados, los reyes sujetos o "confederados", los que habían participado en la batalla, los sacerdotes y los principales de los *calpulli*.

[30] Algunas fuentes, empero, señalan que la primera guerra de Axayácatl fue contra los de Tlatelolco, pero como no fue de conquista no la deben de haber contado como guerra para obtener cautivos para la coronación (Tezozómoc, 1944, cap. XVIII).

Consagración de templos y de monumentos. "Teichaliliztli"[31]

La construcción de un templo a la deidad principal y su consagración eran obligaciones del monarca y, desde luego, una forma más de demostración de poder.

Posiblemente la consagración del templo tuviera como antecedente la aportación de la energía necesaria al nuevo templo mediante el sacrificio de una víctima. Este tipo de sacrificio debe de haber tenido su origen en el que se hacía para proporcionar guardianes a los edificios o para darles nueva fuerza a los ya existentes, y ha sido uno de los más difundidos en el mundo.

Las excavaciones arqueológicas aportan datos referentes a los sacrificios efectuados como ofrenda o para formar guardianes o fuerza para los edificios. Ruz (1968, p. 198), quien hizo una recopilación de datos existentes en Mesoamérica, dice al respecto:

> Sabemos de entierros de víctimas probablemente sacrificadas en un rito de fundación o dedicación de un edificio ceremonial, en diferentes sitios. . . Recordamos casos en Monte Albán, Teotihuacan y Cerro de las Mesas, Veracruz, para el Clásico; y en Tzintzuntzan, Michoacán y Tlatelolco. . . para el Posclásico. Como ocurre en el área maya, algunos de estos entierros de víctimas, preferentemente infantiles, se encuentran obviamente asociados a la edificación de la estructura arquitectónica; tal es por ejemplo el caso de los niños enterrados en las cuatro esquinas de la pirámide o templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan.[32]

[31] Tomado de Torquemada, II, p. 168.

[32] Aunque también en el templo de Quetzalcóatl se encontraron en los ángulos noroeste-noreste y suroeste-sureste, colocados en sendas sepulturas (Dosal, 1925, pp. 218, 219).

Para el área maya específicamente, Ruz (1968, p. 160) da una lista bastante grande de sitios en donde encontró restos de cabezas y cuerpos decapitados o mutilados en una u otra forma; también considera como ofrendas de víctimas a monumentos las que se encontraron asociadas con estelas. "Los cráneos con frecuencia estaban en platos, cajetes o jarras, o dispuestos en fila (Chichén-Itzá), o en círculo (Nebaj). Se encontraron cráneos solos en Nebaj, Uaxactún, Tikal, Baking Pot (con una pierna), Dzibilchaltún (con el cuerpo mutilado afuera de la vasija que contenía el cráneo), Chichén-Itzá, Mayapán, Río Hondo y Santa Rita. Cuerpos decapitados se conocen en Chiapa de Corzo, Uaxactún, Tikal y Mayapán; y con otras mutilaciones (sin pies ni manos, decapitados y sin pies o sin piernas) en Chiapa de Corzo, Tikal, Dzibilchaltún. Tales entierros corresponden a casi todos los periodos, comenzando con el Preclásico medio y Protoclásico (Chiapa de Corzo, Dzibilchaltún), siguiendo con el Clásico temprano (Uaxactún), el

Una de las grandes preocupaciones de los mexicas durante su peregrinación fue construir sus altares de tierra, o *momoztlis*, en cada lugar en el que permanecían por un tiempo más o menos largo (*Historia de los mexicanos. . .*, pp. 220-225), ya que entre las promesas incluidas en el voto a Tetzauhtéotl estaba precisamente la creación de adoratorios o "asientos de hierba" para su dios (Cristóbal del Castillo, p. 82).

Ya establecidos en el valle de México, en Tizapán ocurrió un suceso aparentemente muy importante y del cual hay muchas versiones, pero creemos que la más verídica es la de que los mexicas erigieron en ese lugar un *momoztli* a su dios, para cuya consagración invitaron a los culhuas –bajo cuyo dominio estaban–; éstos respondieron a la invitación mofándose y contaminando el templo con basura (*Anales de Tlatelolco*, p. 40). A pesar de esto, los mexicas consagraron su templo sacrificando hombres o mujeres (según la versión), lo que les costó ser expulsados del lugar.

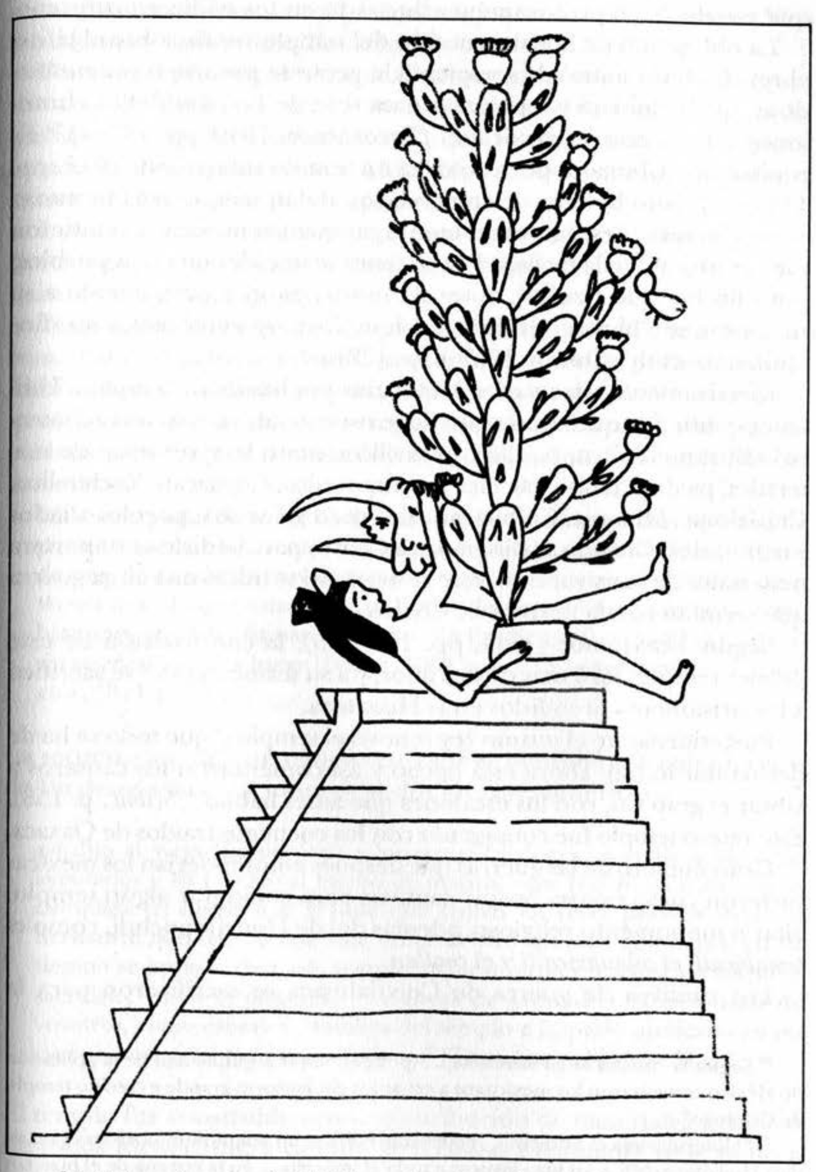
Estando posteriormente en un lugar llamado Tepetzinco, Huitzilopochtli mató u ordenó matar a Cópil, sobrino suyo, hijo de Malinálxoch, a la que había abandonado en Malinalco. Muerto Cópil, su cabeza fue colocada en Acopilco (Durán, 1949, p. 43) y su corazón fue arrojado dentro del tular, de donde posteriormente surgió el nopal en que se posaría el águila, que era la señal esperada que indicaría el lugar en el que se establecerían. Ahí ordenó Huitzilopochtli que se erigiera su morada (*Historia de los mexicanos. . .*, pp. 224, 225), y ese sitio fue desde entonces el corazón de la nación mexica (lám. 42). Para consagrar el templo se cautivó y sacrificó al guerrero culhua llamado Chichicuáhuitl (*ibid.*, p. 117).[33] Según otra versión fue enterrado vivo, como el corazón del *tlalmomoztli* (*Códice Boturini*, p. 47, trad. Luis Reyes [sólo de las transcripciones]).

La práctica de dar corazón a un templo también es relatada en los *Anales de Cuauhtitlan* (1938, p. 33, trad. Luis Reyes), "cuando los nobles cuauhtitlanenses prendieron prisioneros que convirtieron en corazón del templo".

El tamaño y la magnificencia del templo reflejaban el poder del dios y de su pueblo; su destrucción durante la guerra decidía la derrota, lo

Clásico tardío (Uaxactún, Tikal, Nebaj, Baking Pot), hasta el Posclásico (Nebaj, Chichén-Itzá, Mayapán y Santa Rita)."

[33] Según los *Anales de Tlatelolco* (pp. 43, 44), el día 1 *cipactli* se sacrificó a Chichicuáhuitl y a su mujer para consagrar el primer templo.



35. *Sobre el cuerpo de Cópil se erige el templo.* (*Códice Azcatitlan*, lám. XII.)

que puede verse profusamente ilustrado en los códices históricos.

La obligación de la construcción del templo recaía sobre el jefe o el rey. Cuando murió Acamapichtli la gente se preocupó preguntándose "quién cuidará y reparará la casa vieja de Tetzáhuitl dios Huitzilopochtli y la nación mexicana" (Tezozómoc, 1949, pp. 73, 74).[34] Es posible que Chimalpopoca erigiera un templo más grande (*ibid.*, pp. 114, 115), pero la tarea de construcción de un templo más suntuoso coincidió más bien con el momento en que los mexicas se sintieron más fuertes y con la facilidad de obtener materiales de otros pueblos; por ello fue que Itzcóatl, antes de morir, pidió especialmente a su sucesor que "hiciese edificar un templo muy suntuoso a su dios Huitzilopochtli" (Durán, 1867, II, p. 122).

Efectivamente, su sucesor Motecuhzoma inició un templo a Huitzilopochtli, "ya que la casa que tiene no es conforme su merecimiento" (Durán, 1867, II, p. 133); para ello solicitó la aportación de materiales, piedras, tablas, cal, etc., a Azcapotzalco, Cuyuacan, Xochimilco, Cuitláhuac, Mixquic, Culhuacan. Tetzcoco y Tacuba, pueblos aliados y tributarios. Cuando se dirigieron a Chalco para pedirle que aportara materiales de construcción, éste se negó; así se inició una larga guerra que terminó con la derrota de Chalco.

Según Tezozómoc (1944, pp. 114, 115), la construcción de este primer templo duró más de dos años, y a su terminación[35] se sacrificó a los prisioneros prendidos en la Huaxteca.

Posteriormente el mismo rey renovó el templo ("que todo se ha de desbaratar lo que ahora está hecho y así comenzaron los canteros a labrar el gran Cú, con los escalones que antes había. . ." (*ibid.*, p. 158). Este nuevo templo fue consagrado con los enemigos traídos de Oaxaca.

Gran número de las guerras que después emprenderían los mexicas tuvieron como excusa buscar cautivos para consagrar algún templo, altar o monumento religioso, además del de Huitzilopochtli, como el *temalácatl*, el *quauhxicalli* y el *coatlan*.

Los cautivos de guerra de Coixtlahuaca se sacrificaron para la

[34] Según la *Historia de los mexicanos*. . . (p. 227), "en el segundo año de la población de México comenzaron los mexicanos a echar los cimientos al grande e crecido templo de Uchilogo".

[35] "Motecuhzoma el primero. . . determinó edificar un templo suntuosísimo para su dios Huitzilopochtli, y así hizo invocar a todo el imperio. . . en la estrena de él hizo tan gran fiesta y aún mayor que la de su coronación donde sacrificó gran número de cautivos" (*Ramírez*, p. 84).

consagración del *quauhxicalli*, iniciando la inmolación el propio Motecuhzoma y siguiéndole Tlacaélel (Durán, 1967, II, p. 193).

Durante el reinado de Axayácatl se organizó una expedición guerrera a Michoacán, de donde traerían víctimas para ofrendar en la consagración de la "piedra del sol", que resultó un fracaso; organizaron entonces una nueva a Tliliuhtépec, en la que sí obtuvieron víctimas (Tezozómoc, 1944, caps. LIV, CL).

Los prisioneros matlatzincas provenientes de Toluca fueron ofrendados en la inauguración del *temalácatl* (Durán, 1967, II, cap. XXXIV; Tezozómoc, 1944, cap. XLIV).

Tízoc intentó terminar el templo de Huitzilopochtli, que Motecuhzoma había dejado inacabado, pero murió antes de poder hacerlo. Ahuítzotl organizó una campaña guerrera en contra de los huaxtecas, y con las víctimas traídas de ese lugar, además de las tributadas por los pueblos confederados, se celebró al fin la terminación del Templo Mayor.

> faltaban y pusieron todas las figuras que en la pintura vimos, que fue: la piedra sobre que habían de sacrificar, puntiaguda, y junto a ella una figura de una diosa que llaman Coyolxauh, y, a las esquinas, dos figuras, que tenían dos mangas como de cruz, todas de ricas plumas; pusieron otros bastiones que ellos llaman *tzitzimites*. En fin dieron fin a todo el edificio, sin quedar cosa por hacer [Durán, 1962, II, p. 333; véase también Tezozómoc, 1944, p. 300].

La terminación de este templo en 1487 se consideró la culminación de los deseos y aspiraciones de todos los reyes anteriores:

> así dijo el viejo [Cihuacóatl] a los reyes: "Señores ya estáis aquí todos ayuntados y ha placido al bueno de nuestro dios Huitzilopochtli que se cumpliese el deseo más grande que tenían los reyes pasados vuestros hermanos que fueron con este dolor al otro mundo, que nunca en su tiempo se pudo acabar este templo, ni alcanzaron ver hacer un solemne sacrificio, como el presente, . . . ahora de presente está en manos de vosotros, como cabeza y caudillos del templo e Imperio mexicano en un cuerpo, una voluntad y un mundo. . ." [Tezozómoc, 1944, p. 314].

El templo fue construido con la contribución de materiales y trabajo de todos los vecinos, y cuando se terminó totalmente se le pidió a todos los pueblos aliados, así como a los tributarios, que trajeran su tributo en bienes y en víctimas humanas.

Los reyes de Tetzcoco y Tacuba "no contribuían mantas y joyas como otros pueblos, ni comida, como las otras provincias", pero tenían que traer cautivos de guerra para las celebraciones de los mexicanos (Durán, 1967, II, p. 343).

Para la consagración del Templo Mayor invitaron también a los reyes enemigos de Tlaxcala, Huexotzinco, Zacatlán, Tliliuhquitépec, Tecóac, Tetztitlan, Michoacan y Yopitzinco. La aceptación o la denegación a asistir a las ceremonias significaba el reconocimiento o desconocimiento de la supremacía mexica; por ello Cihuacóatl advirtió a Ahuítzotl que invitarían a los pueblos que se habían negado a venir a las ceremonias de su coronación, y que si no aceptaban en esta ocasión les declararía la guerra (Tezozómoc, 1944, p. 302).

Los reyes enemigos que aceptaban la invitación llegaban a Tenochtitlan secretamente y eran alojados en edificios especiales, desde donde podían observar las ceremonias sin ser vistos por el pueblo.

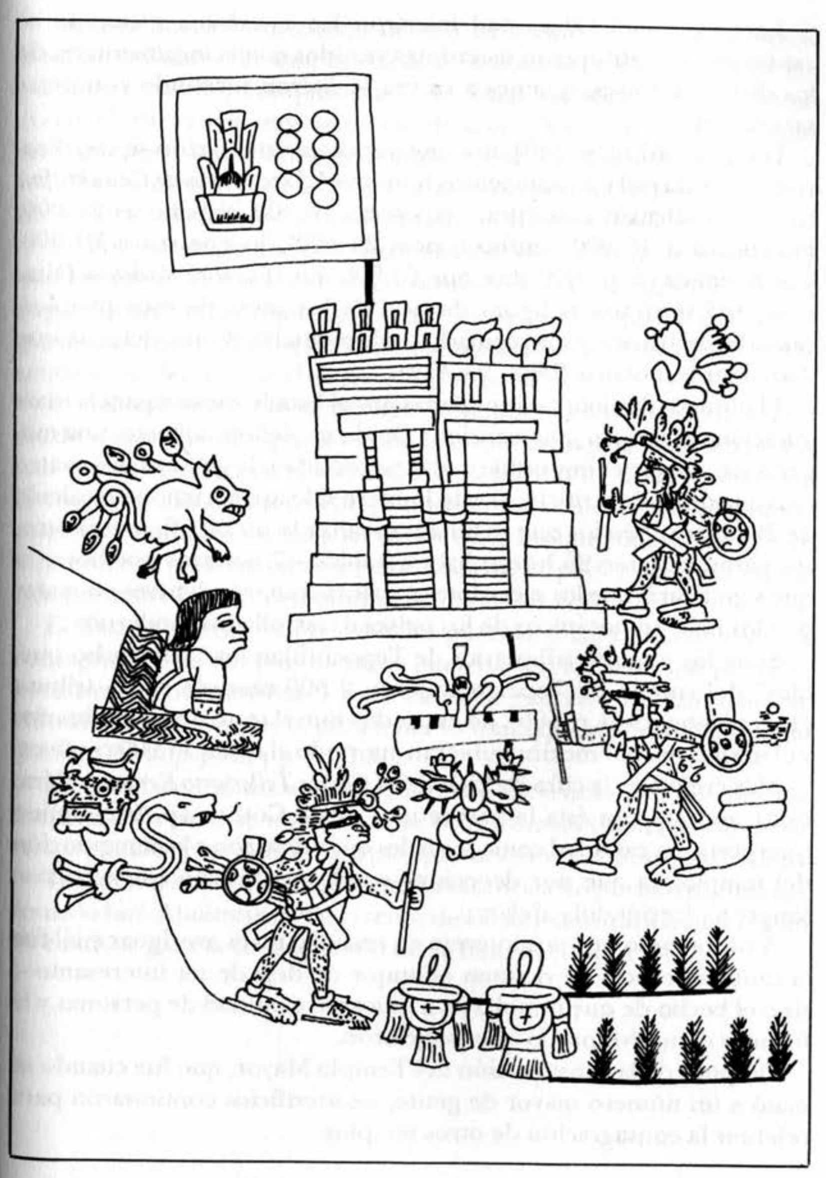
La consagración del Gran Teocalli de Tenochtitlan se inició con Ahuítzotl y Cihuacóatl sentados en sus tronos, recibiendo el tributo traído especialmente para esa ocasión, tanto de los habitantes de Tenochtitlan como de las provincias conquistadas.

> Todo hecho y ordenado de industria para manifestar su grandeza y señorío a sus enemigos y huéspedes y gente forastera y ponerles temor y espanto, viéndole señorear a todo este mundo y reino tan amplio y abundoso que tenía sujetas a todas las naciones y a su mandar. De lo cual atónitos y espantados los huéspedes, de ver tanta riqueza y abundancia y tanto mando y señorío estaban en grandísimo temor y espanto [Durán, 1967, II, p. 341].

A todos los habitantes de las aldeas circunvecinas se les ordenó asistir a la ceremonia[36] como testigos de la grandeza de su nación (Durán, 1967, II, p. 344), que fue demostrada en el acto ritual más impresionante que haya tenido lugar en pueblo ninguno.

El día de la ceremonia los cautivos fueron colocados en cuatro filas que iban al este, oeste, norte y sur del Templo Mayor. Hubo 19 lugares en los que se sacrificó: los 4 donde iniciaron la matanza los reyes de Tenochtitlan, Tetzcoco, Tacuba y el Cihuacóatl, y otros 15 ubicados seguramente en los distintos barrios.

[36] "Se habrían juntado de gentes más de seis u ocho millones" (Tezozómoc, 1944, p. 330).



36. *Consagración del Templo Mayor.* (*Códice Telleriano Remensis,* lám. 39.)

Los reyes y el Cihuacóatl iniciaron los sacrificios y cuando se cansaron los sustituyeron sacerdotes vestidos con la indumentaria de los distintos dioses, quienes a su vez se fueron turnando con otros sacerdotes.

Durán (1967, II, p. 340) dice que para esta celebración se sacrificaron "ochenta mil y cuatrocientos hombres". Los *Anales de Cuauhtitlan* (p. 58) confirman esta cifra: "zapotecas 16 000; tlapanecas 24 000; huexotzincas 16 000; tziuhcohuacas 24 000", lo que suma 80 000. Torquemada (II, p. 168) dice que 60 000. En el *Códice Vaticano* (lám. LXXI) está ilustrada la figura de uno de los reyes de esos pueblos, pintado de blanco y emplumado, indumentaria de las víctimas que iban a ser inmoladas (láms. 2 y 47).

El número de víctimas inmoladas por el Estado mexica para la inauguración del templo que menciona Durán es, definitivamente, una exageración, ya que es imposible matar tal cantidad de gente en los cuatro días que duró el sacrificio. Si esto hubiere sido así, haciendo un cálculo de 20 lugares[37] en los que se hubiera realizado un sacrificio tras otro, sin parar, durante 96 horas, habría habido 47 muertos por hora, lo que significaría que los sacerdotes mexicas eran más diestros en matar que los rastros mecánicos de los países desarrollados modernos.

Si de los pueblos tributarios de Tenochtitlan los "veintiocho pueblos" del rumbo de Tepeaca trajeron 2 500 cautivos como tributo (Tezozómoc, 1944, p. 500), no es posible que el resto de los tributarios y el mismo pueblo mexica hubieran aportado el resto: 77 900 cautivos.

Más creíble es la cifra de 20 mil del *Códice Telleriano Remensis* (lám. CXXI), aunque aun ésta le parece muy alta a Corona (p. 262), quien interpreta esa cantidad como los fieles que asistieron a la inauguración del templo, ya que por devoción se autosacrificaron extrayéndose sangre y ofreciéndola al dios.

A nosotros lo que nos interesa en realidad no es averiguar cuál fue la cantidad exacta de víctimas –aunque no deje de ser interesante–, sino el hecho de que inmolaron a una gran cantidad de personas y la forma y el motivo por lo que lo hicieron.

Después de la consagración del Templo Mayor, que fue cuando se mató a un número mayor de gente, los sacrificios continuaron para celebrar la consagración de otros templos:

[37] Los reyes y el Cihuacóatl sacrificaron en cuatro lugares y Tezozómoc menciona quince "degolladeros", por lo que hemos hecho un cálculo global de veinte lugares.

Motecuhzoma Ilhuicamina mandó construir un templo llamado Coatlan o Coatecalli, que era donde estaban los ídolos de todos los pueblos y batallas conquistadas, "de todas las naciones y las cosas creadas". Para su consagración sacrificaron a los prisioneros tomados en la guerra contra Tuctépec, pueblo que se había rebelado. Mataron a 2 300 hombres y Motecuhzoma actuó como sacerdote supremo, ungiéndose el cuerpo con el betún divino (Durán, 1967, II, p. 443).

El último templo que tuvo oportunidad de construir o reconstruir este rey fue el de Toci, que se encontraba en las afueras de la ciudad y que fue incendiado por los huexotzincas, por lo que se inició una guerra contra ellos. Con los cautivos capturados en ésta se celebró la renovación del templo (Durán, 1967, II, p. 443).

Es del todo evidente el significado político del sacrificio humano desde el momento en que es el Estado el que lo maneja. Esto se aprecia con mayor claridad en el sacrificio de la unción de un rey y en el de la consagración de un templo, donde se ve cómo se intimida a los pueblos tributarios y a los jefes de los que, aunque todavía no lo son, reconocen el poderío mexica y su capacidad de poder y control estatal que permite efectuar ceremonias de esa naturaleza.

El Estado mexica controlaba las guerras y las celebraciones de consagración de templos de otros pueblos; así, los acolhuas pidieron permiso a Motecuhzoma I para hacer la guerra a los tzompancas, xillotzincas y citlaltepecas, para tener víctimas que dedicar a su templo (*Códice Chimalpopoca*, pp. 54, 55).

Los cautivos tomados en las guerras promovidas por los mexicas tenían que repartirse entre los que ellos mismos pudieran ofrendar en sus pueblos y los que tenían que aportar como tributo a los mexicas.

También el señor mexica presentaba cautivos a los pueblos tributarios, como lo hizo Ahuitzotzin con el señor de Cuauhnahuaca, a quien regaló 40 cautivos para la consagración de su templo (*ibid.*, p. 58).

[illegible]

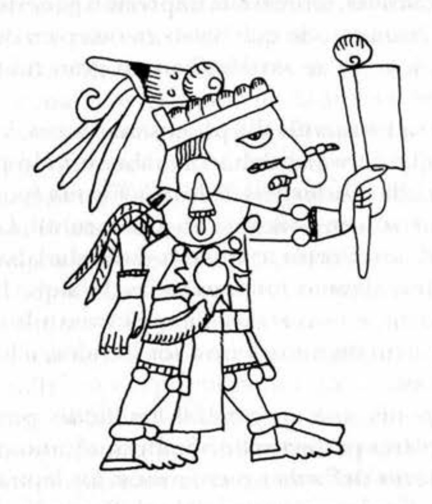
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

XIII. LAS VÍCTIMAS



DESDE el punto de vista puramente religioso, se puede afirmar que la víctima era el eje del rito sacrificial, al convertirse, con su muerte, en un ser de umbral que permitía la comunicación entre lo humano y lo sobrenatural y, a través del intercambio de *mana*, hacía posible la armonía del cosmos.

Las víctimas debían reunir determinados requisitos, entre los que estaban la edad, el sexo, la apariencia, la extracción social, etcétera, para ser aptos para los distintos ritos, lo que estaba determinado también por una serie de factores, entre los que destaca la deidad a la que eran ofrendadas y el fin que se buscaba.

Ya vimos que era durante los primeros meses del año cuando la mayoría de los niños se sacrificaba a los *tlaloque*, especialmente los que tenían dos "remolinos" de pelo en la cabeza y habían nacido en un buen signo (Sahagún, 1969, I, p. 139); los de color más claro eran ofrendados a los montes y los de color más oscuro a las lagunas (Torquemada, II, p. 121). Nosotros hemos observado, según los datos del resto de las fuentes, que los niños eran sacrificados en los cerros y las niñas en las lagunas. Todas las características de las víctimas estaban perfectamente especificadas para que el sacrificio surtiera el efecto deseado.

Las mujeres que también eran sacrificadas generalmente representaban a alguna diosa. A pesar de que indudablemente había muchas mujeres cautivas, tenemos la impresión general, según las descripciones de los cronistas, de que, salvo en una o en dos de las fiestas del ciclo calendárico, no se sacrificaban en gran número como los hombres.

A los ancianos se les sacrificaba poquísimas veces, lo cual es lógico si consideramos que su *mana* debía de haber estado muy débil para ser objeto de ofrenda. *Costumbres de Nueva España* (p. 45) describe el sacrificio de un anciano en honor de Mictlantecuhtli. Los tlaxcaltecas, antes de su alianza con Cortés, cuando todavía dudaban de su origen divino, le ofrecieron algunas mujeres viejas para que las matase y las comiese. Los tarascos, en sus escaramuzas previas a la coronación del soberano, sacrificaban de inmediato a los heridos, a los niños y a los ancianos capturados.

Aunque se suponía que en general los dioses preferían que les ofrendaran ejemplares perfectos de hombres, algunos ritos requerían como víctimas a seres deformes o enfermos: los leprosos o sarnosos cautivos eran sacrificados en honor del sol (Sahagún, 1969, I, p. 236; López Austin, 1965, p. 86); y, en Pantitlan, según Tezozómoc (p. 333), cuando no llovía arrojaban a "los nacidos blancos, y que de puro blancos no ven y a los deformes que tenían señales, como decir la cabeza partida, o dos cabezas, que a éstos llamaban y llaman hoy en día los naturales *tlacaixtalli Yontecuezcomayo*".

Durante los eclipses sacrificaban a los albinos, según Sahagún (III, p. 248), y según Muñoz Camargo (p. 132), hombres bermejos, si se eclipsaba el sol, y hombres y mujeres blancas si había eclipse lunar. Probablemente Motecuhzoma mantenía a estos seres marcados en algún lugar especial, cerca de donde guardaba las aves.

Desde el punto de vista de la sociedad, las víctimas eran la sección más débil de ésta, a la cual no estaban integradas totalmente (Girard, p. 29), sea por su calidad de extranjeros, de enemigos, por su condición servil o por su edad. En fin, las víctimas ejemplificaban a la sección de la sociedad cuya vida podía ser quitada libremente, pues nadie reclamaría por su muerte. Por lo mismo, ésta no crearía reacciones de violencia (*ibid.*, p. 27), sino, al contrario, serviría de catalizador.

Se puede decir, en general, que la mayoría de las víctimas sacrificadas eran cautivos de guerra; después venían los esclavos, que, como hemos dicho, podían también ser capturados en guerra y llegaron a

adquirir alto valor mercantil como víctimas adecuadas para el sacrificio. Hay pocas referencias a sacrificios de hombres, mujeres o niños libres, y sólo muy pocas específicamente de nobles.

Aunque la mayor parte de los delincuentes condenados a muerte eran ejecutados de diferentes maneras, a algunos se les daba una muerte de tipo ritual. Por ejemplo, los ladrones de oro eran ofrendados a Xipe; en el día *ce quiáhuitl* "mataban en su honor [de las *cihuapipiltin*] a los condenados a muerte por algún delito, que estaban en la cárcel" (Sahagún, 1969, I, p. 334), "y si el noble o de poca calidad hurtaba del templo alguna cosa, por liviana que fuese, le abrían el costado con navajas de piedra, en el mismo templo donde había hecho el hurto, y sacándole el corazón al sol como a dios que había sido ofendido" (Cervantes de Salazar, I, p. 56).[1]

Se le sacaba el corazón a los brujos por ejercer su hechicería y a los sacerdotes por fallar en sus predicciones (*Relac. de Genealogía*, p. 283; Torquemada, II, p. 386; Bernal Díaz, I, p. 233).

Pese a la famosa estoicidad de los mexicas, de su filosofía de la muerte y de la ideología dominante que los hacía creer en la obligación del hombre de alimentar al sol y a los dioses e ir a un cielo lleno de delicias, hay muy pocas menciones de hombres o mujeres que se ofrendaran a sí mismos. No existe incluso ningún antecedente mítico, fuera de la inmolación de Nanahuatzin y Teccistécatl, y quizá de la de Quetzalcóatl, de un sacrificio voluntario, y el de los primeros parece más bien responder a su interés personal de convertirse en grandes luminarias y no exactamente de buscar el beneficio de su pueblo o comunidad.

Hay algunas referencias a hombres y mujeres que se ofrecían libremente para el sacrificio, pero esto parece ser más bien el producto de una locura temporal o de desesperación, como era el caso de los músicos, quienes, con tal de que se les permitiera tocar los instrumentos en alguna fiesta, se ofrecían como víctimas (*Costumbres*. . ., p. 59).

López Medel (p. 222), en su relación escrita en 1612, afirma que había víctimas de la propia comunidad que se ofrecían a sí mismas; solas se dirigían a lo alto de la pirámide, donde relataban el motivo por el que se ofrecían en sacrificio y las veces que había ocurrido esto en su familia o en su linaje, arrojándose desde lo alto para morir

[1] Los tarascos sacrificaban esclavos o delincuentes a las fuentes de Araró, en honor de la diosa Cueráperi (*Relación de Michoacán*, p. 9).

despedazados. Los espectadores se apresuraban a recoger un pedazo de la carne del suicida para comerla, pues la tenían en gran devoción.

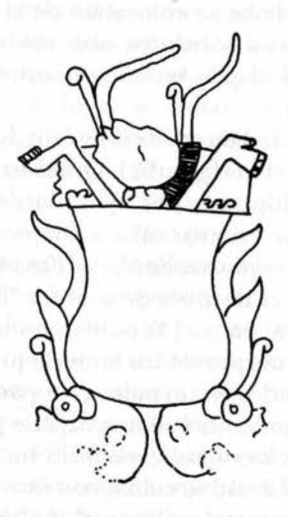
> . . .las mujeres públicas. . . se ofrecían al sacrificio en traje conocido para que fuesen como las quales llaman *maqui*, que estas yban a las guerras con la soldadesca y a morir, o se metían a donde fuesen sacrificadas y muertas, con cuchillo de crueldad. . . como a manera de boto y promesa que hazían a sus ydolos qual genero de muger. . . eran muy desonestas y degeneradas y satíricas, que quando yban a morir yban, maldiciendo a sí mismas y tratando de desonestidades [Navas, p. 174].

Fuera de estos ejemplos, ninguna víctima parece haber estado contenta de serlo. Por eso las "casas de cautivos" estaban muy bien guardadas, a pesar de lo cual no era raro que escapasen algunos; y se tenía previsto que, si lo hacían, se remuneraría al dueño con una joven esclava y con una manta (Torquemada, II, p. 305; Motolinía, p. 692); pero se sabía que, si el prófugo era *pilli*, no podía regresar a su pueblo porque sería repudiado. Las víctimas seleccionadas como "imágenes", que podían andar por donde quisieran, tenían una guardia para que no escaparan (Corona Sánchez, p. 155) y en las noches las guardaban en "jaulas" especiales (*ibid.*, pp. 155, 157).

En los días que antecedían al sacrificio las futuras víctimas no podían comer, pensando en su cercano fin. A la mayor parte las intoxicaban con pulque o con brebajes mágicos para que no sintieran la muerte. A muchos tenían que llevarlos a la piedra sacrificial sosteniéndolos por los brazos o prácticamente arrastrándolos. A otros se les engañaba respecto a lo que les esperaba, pues suponían que sería mala suerte si se entristecían, pero si los niños víctimas lloraban era pronóstico de lluvia abundante.

Estas actitudes de las víctimas dan prueba de que el sacrificio era una de las formas máximas de explotación; a través del asesinato ritual de un ser humano se perseguían beneficios diversos que, en última instancia, recaerían principalmente sobre el Estado.

XIV. RITOS POSTERIORES AL SACRIFICIO



DESPUÉS de sacrificada la víctima aún quedaba por efectuar una serie de ritos tendientes a lo que varios investigadores han llamado la desacralización. Lo más importante era lo que se hacía con el cuerpo de la víctima, que estaba todavía "cargada" de *mana* y por lo tanto no podía ser tocado o manipulado de la misma manera que cualquier otro cadáver. Los datos que nos aportan los cronistas a este respecto son bastante claros.

Los cuerpos de los sacrificados recibían un tratamiento especial según fueran cautivos o esclavos, y la deidad a la que habían sido ofrecidos.

Cautivo	*Esclavo*
Cuerpo rodado escaleras abajo.	Lo llevaba a cuestas.
Cabeza descarnada y colocada en el *tzompantli.*	Cabeza comida por los sacerdotes.
Corazón comido, enterrado o en el suelo.	Corazón ofrecido al sol o arrojado a la cara del ídolo (y si acertaban era buena señal).

Estos datos de López de Gómara, Motolinía y Las Casas[1] no coinciden exactamente con los de otras fuentes; por ejemplo, las cabezas de algunos esclavos se colocaban en el *tzompantli* (véase la p. 280) y el corazón de casi todos los cautivos se presentaba al sol y después se colocaba en el *quauhxicalli;* es posible que después fueran enterrados o comidos.

Entre los mayas, los cadáveres de las víctimas se enterraban a veces en el patio del templo (Landa, p. 52). Quizá haya sucedido lo mismo algunas veces en el altiplano, por ejemplo de los que se dice que colocaban en una caja o en unas ollas a manera de silo (Motolinía, p. 64). Por ejemplo, en *Costumbres de Nueva España* (p. 48) se menciona que la "imagen" de Toci después de muerta "la desollaban y toda la carne y tripas, sin faltar un [*sic*] la ponían en una caxa", y Motolinía (p. 66) dice que a los cuerpos de los hijos de principales, sacrificados cuando "ya estaban salidos en un palmo sus panes de sus labranzas. . . envueltos en mantas poníanlos en una caja de piedra".

Algunos cuerpos de sacrificados recibían un trato especial; el de la "semejanza" de Huixtocíhuatl se cubría con una manta, varios hombres lo bajaban y su corazón se colocaba en el *chalchiuhxicalli;* el del hombre que había representado a Tláloc era arrojado al Pantitlan junto con gran cantidad de ofrendas. Los cuerpos de las "imágenes" de Tepéxoch, Matlalcue, Xochitécatl, Mayáhuel y Milnáuatl, sacrificados en *tepeílhuitl*, eran descendidos "trayéndoles rodando por las gradas abajo poco a poco, teniéndolos con las manos y llegando abajo llevándolos al lugar donde espetaban las cabezas, allí les cortaban las cabezas y las espetaban por las sienes. . ." (Sahagún, 1969, I, p. 201).

Los cuerpos de los cautivos los dejaban en el *tzompantli* (Durán, 1967, II, p. 278), de donde los recogían los ofrendantes.

La mayor parte de estos cuerpos los comían, sobre todo los de los cautivos; otros los enterraban, los confinaban en cajas o los arrojaban al agua. La única referencia a la incineración de sacrificados es de cautivos, sobre cuyo pecho se producía el "fuego nuevo" (Sahagún, 1969, II, p. 270); hay referencias a incineración de corazones y otras

[1] Estos datos son los que aporta López de Gómara (II, p. 421), que son casi los mismos que los de Motolinía (pp. 62, 63) y Las Casas (II, pp. 187, 188), aunque el primero no especifica nada sobre las cabezas. Sabiendo que hubo un manuscrito de Motolinía que no conocemos y que consultó López de Gómara, es posible que éste hubiera obtenido sus datos de ahí.

entrañas (Muñoz Camargo, p. 16; Bernal Díaz, pp. 333, 352), pero no de todo el cuerpo.

Los restos de los sacrificados, sobre todo de los que habían sido comidos, deben de haber sido arrojados a los basureros o a sitios donde los enterraban en masa. Los arqueólogos han encontrado restos de ellos en varios lugares, como en Cholula, Teopanzolco (Lagunas y Serrano, 1972) y Teotenango. Los huesos podían ser utilizados para fines rituales o de prestigio, como el fémur del cautivo que se colocaba en la punta del poste de *tlacaxipehualiztli*, o como raspadores musicales o trompetas; pero también para fines más prácticos, como los encontrados en las minas de cinabrio de la sierra de Querétaro, donde se hacían punzones con los huesos largos y cucharas con algunos fragmentos de cráneo (Franco, p. 32).

Tezozómoc da otro dato interesante respecto a lo que hacían cuando se sacrificaba gran número de personas, como fue el caso de la consagración del Templo Mayor de Tenochtitlan, en que los cuerpos fueron arrojados al Pantitlan (p. 333) y una parte de ellos se usó para alimentar a los reptiles, aves y otras fieras que conservaba Motecuhzoma.

Por su importancia, en subcapítulos especiales, hemos tratado sobre el fin que tenían los cuerpos de las víctimas del rito del desollamiento y el uso de partes del cuerpo como trofeos y como alimento.

DESOLLAMIENTO O "TLACAXIPEHUALIZTLI"

El desollamiento del cadáver para vestirse con la piel es un rito particular de los mexicas y de Mesoamérica, que hasta donde sabemos no existe en otra parte del mundo, por lo que es importante tratarlo detalladamente.

La parte fundamental del rito consistía en utilizar la piel del desollado como vestimenta, y con ella realizar ciertas acciones rituales. Aunque la piel también podía ser utilizada como trofeo rellenándola de paja o algodón.

En las fuentes se menciona que se sacrificaba a individuos de uno y otro sexo, siempre adultos, para dicho ritual.[2]

[2] No hay referencias a niños desollados, aunque en la Sala del Golfo del Museo Nacional de Antropología hay una figurilla de un personaje que lleva la piel de un desollado, que indudablemente es un niño.



37. *Desollamiento o tlacaxipehualiztli. a)* El desollamiento; *b)* hombres vestidos con la piel del desollado. (*Códice Florentino,* lib. II, lám. IX, figs. 1 y 3.)

Para efectuar el desollamiento, el cadáver del sacrificado se trasladaba al *calpulli,* donde "con unas varas delgadas vareábanlo hasta levantarle el cuero"; luego lo despellejaban (*Papeles de Nueva España,* p. 214).

Por su parte, Durán (1967, II, p. 149) dice que ponían de bruces el cadáver y "abríanlo desde el colodrillo hasta el calcañar y desollábanlo como carnero sacando el cuerpo todo entero".

Para poder vestir la piel, le dejaban algunas aberturas en la espalda y las manos colgando. En algunas esculturas de Xipe aparecen en su espalda amarres en forma de moño, con los que puede suponerse que sujetaban la piel:

> vestíanse aquellos cueros que por las espaldas y encima de los hombros dejaban abiertos; y vestidos lo más justo que podían, como quien viste jubón y calzas. . . [Motolinía, p. 63].

En el *Códice Borgia* (láms. 24, 25, 49, 61), Xipe, el dios desollado, viste una piel amarilla con manchas rojas y con bordes ondulados cortados a la altura de los tobillos. Las manos de la víctima cuelgan de la piel desde el arranque de los antebrazos. La cara es también de color amarillo y con "ojos de muerto", sin ningún otro elemento fuera de lo normal.

En las esculturas de Xipe la cara parece estar cubierta con lo que se piensa que es piel humana. En algunas culturas más tempranas, como la teotihuacana, se han encontrado cabezas de cerámica aisladas, identificadas como Xipe, por contener los característicos agujeros en





37. *Desollamiento o tlacaxipehualiztli. c)* Arrojando la piel del desollado a un agujero; *d)* lavándose después de los ritos asociados con el desollamiento. (*Códice Florentino,* lib. II, lám. x, figs. 9 y 10.)

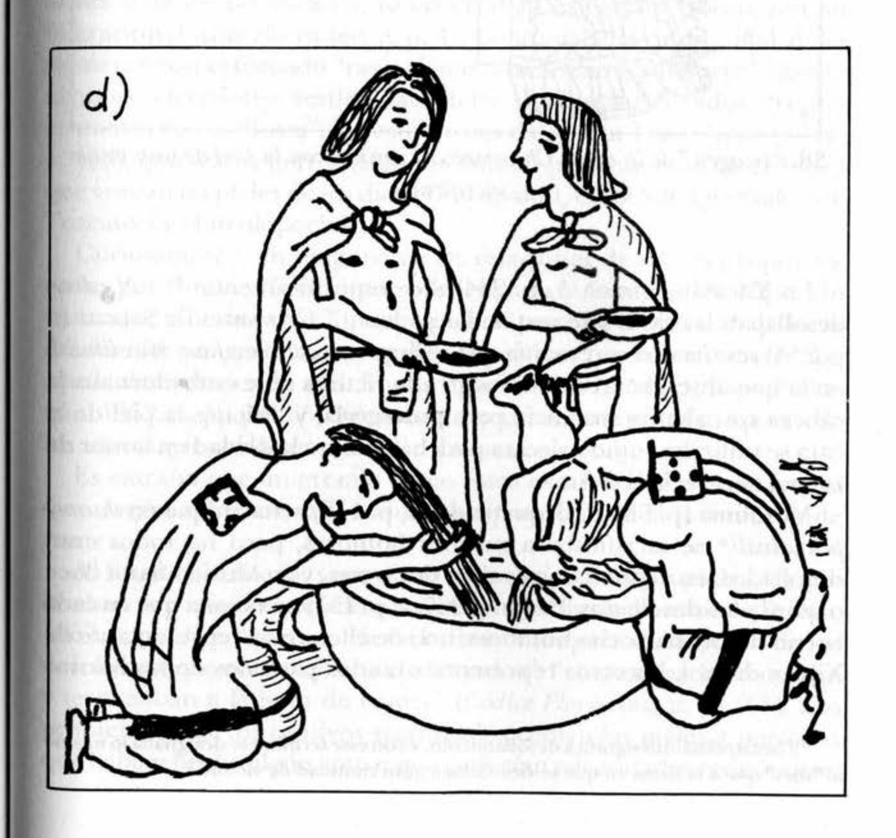
ojos y boca. En lo personal no creo que pueda asegurarse en forma definitiva que los agujeros en ojos y boca representen una piel humana sobrepuesta; puede tratarse de una máscara o de una piel no perteneciente a la cara de la víctima, dada la ausencia del orificio nasal, y en tal caso podría ser, por ejemplo, un trozo de la piel del muslo. Tal es el caso de Toci. Otro elemento que viene a apoyar esto es que, como se verá más adelante, después del "rayamiento" a los desollados les cortaban la cabeza, que luego usaban en una danza ceremonial. Un dato que no ratifica esta tesis es de Motolinía (p. 74):

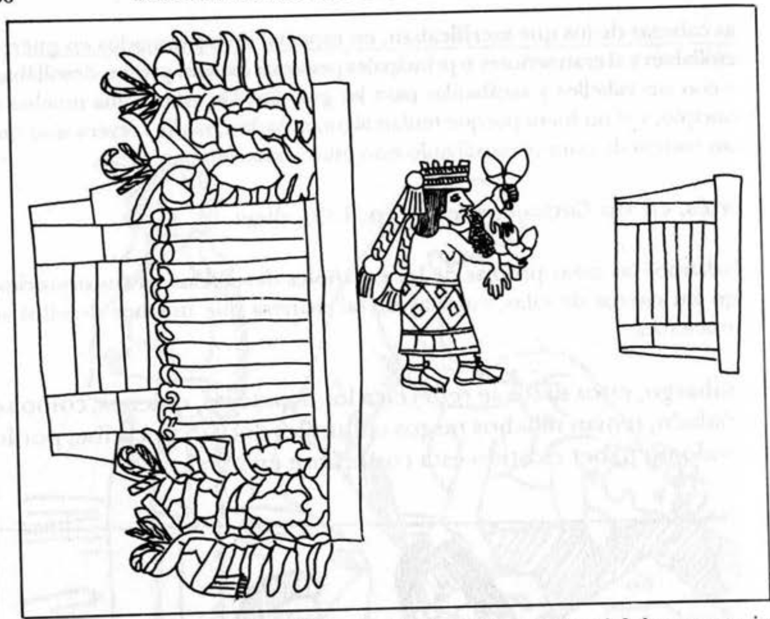
> Las cabezas de los que sacrificaban, en especial de los tomados en guerra, desollaban y si eran señores o principales personas los ansí presos, desollábanlas con sus cabellos y sacábanlas para las guardar. De estas había muchas al principio; y si no fuera porque tenían algunas barbas, nadie creyera sino que eran rostros de niños y causábanlo esto estar como estaban secas.

Y Cortés, en sus *Cartas de relación* (p. 183), dice:

> y hallamos las caras propias de los españoles desolladas en sus oratorios, digo los cueros de ellas, curadas de tal manera que muchos de ellos se conocieron.

Sin embargo, estos datos se refieren a los huaxtecas, quienes, como se ha señalado, tenían muchos rasgos culturales del Circuncaribe, por lo que pudo no haber existido esta costumbre en México.





38. *"Imagen" de la diosa Chicomecóatl vestida con la piel de una mujer sacrificada.*

En Yucatán, Lizana (I, p. 244) dice específicamente: ". . .Y otros desollaban las caras y se vestían las pieles. . ." Cervantes de Salazar (I, p. 244) reseña una ceremonia que se llevaba a cabo en *huey micaílhuitl*, en la que antes de arrojar al fuego a la víctima se le embadurnaba la cabeza con alguna sustancia para protegerla, y después la piel de la cara se utilizaba como máscara para bailar ante la deidad en honor de la cual se ofrecía la fiesta.

Motolinía (p. 63) y Torquemada (II, p. 118) señalan que en *tlacaxipehualiztli** se sacrificaba a muchos hombres, pero no todos eran desollados; en algunas partes eran dos o tres, y en México hasta doce o quince los desollados. Durán (1967, II, p. 151) menciona que en cada barrio desollaban ocho hombres; uno de ellos era el representante de Xipe y del sol, los otros representaban a los patronos de los barrios

* *Tlacaxipehualiztli* significa desollamiento, y con este término se designaba lo mismo al "mes" que a la fiesta en que se desollaba a gran cantidad de víctimas.

más importantes: Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Macuilxóchitl, Chililico, Tlacauapan, Ixtliltzin y Mayáhuel (Durán, 1967, I, pp. 75-78). Sahagún (1969, I, p. 144; *Códice Florentino,* II, pp. 46, 48) relata que los sacrificados en el templo de Huitzilopochtli, en honor de éste y de Xipe, eran los primeros desollados. Puede tratarse de prisioneros poco destacados o de esclavos "semejanzas" de los dioses.

A una parte del ritual se le llamaba *zacapanemaliztli* (*Códice Florentino,* II, p. 57), "colocación de la gente sobre la grama"; a los mancebos que vestían las pieles de los desollados, a quienes llamaban *tototectin,* se les colocaba, sentados, sobre un lugar previamente escogido, cubierto de zacate, *tízatl* y greda. Estando ahí, un grupo de individuos los provocaba con palabras y pellizcos en el ombligo, hasta hacerse perseguir por los *xixipeme* y por el *tótec youallaua*. Al darles alcance se iniciaba una pelea; si alguno era capturado, ya fuera de los provocadores o de los provocados, lo encerraban exigiendo rescate por su liberación (*Códice Florentino,* II, p. 4). Continuaba el ceremonial al día siguiente con el llamado "rayamiento o sacrificio gladiatorio", donde algunos sacerdotes vestían las pieles de los sacrificados "representantes de los dioses". De este suceso da cuenta Tezozómoc (1944, p. 118), quien se refiere a "algunos indios" (seguramente sacerdotes) que vestían las pieles de los dioses Itzpapálotl, Opochtli, Quetzalcóatl, Tozcatoci y Huitzilopochtli.

Curiosamente, en ninguna de las relaciones de dioses proporcionadas por Durán y Tezozómoc se encuentra la "imagen" de Xipe. Sin embargo, sabemos que Xipe era el dios patrono de los trabajadores del *teocuitlahuaque* tolteca, y que lo festejaban precisamente en *tlacaxipehualiztli,* vistiendo a un hombre con las vestiduras de Xipe (Sahagún, 1969, III, pp. 56, 65, 66); aunque quizá se tratase de cualquiera de los *xipeme* que andaban pidiendo de casa en casa.

Es extraño que un gremio como éstos no ofreciera un esclavo, ya que, según sabemos, casi todos los *xipeme* habían sido cautivos de guerra.

Al finalizar el rito los sacerdotes se despojaban de las pieles, las que lavaban con mucho cuidado y reverencia y colgaban en varas (Durán, 1967, II, p. 152). Al tercer día de la fiesta se repartían las pieles de los desollados, que antes habían sido "rayados": "empezaban los tlatelulca y terminaban a la hora de comer" (*Códice Florentino,* II, p. 153). Los propietarios de los cautivos sacrificados cedían las pieles a personas que habían hecho algún voto o que padecían necesidades económicas:

los que habían hecho el voto eran los enfermos de viruelas y postemas que se hacen en el cuerpo. El mal de los ojos que se causa de mucho beber y otros males, todas ellas enfermedades causadas por Xipe [Sahagún, 1969, I, pp. 65, 66].

Los otros que se vestían las pieles era algún indio pobre [que] se vestía el pellejo al revés y andaba mendigando por todas partes que podía. . . [Pomar, p. 191].

Hay también la versión de que el mismo que les había dado muerte vestía la piel de la víctima, al revés, "la carnaza por fuera" (Cervantes de Salazar, I, p. 42). En Tlaxcala los guerreros "prometían que al primer cautivo que cautivaban le habían de desollar el cuero cerrado y meterse en él tantos días en servicio de sus ídolos o del dios de las batallas, el cual rito o ceremonia llamaban exquinan" (Muñoz Camargo, p. 156).

Con la piel encima, pedían limosna de casa en casa y nadie se las negaba. En la casa que entraban (los *tototectin*) a pedir limosna, "les hacían sentar sobre hacecillos de hojas de zapote y echábanles al cuello unos sartales de mazorcas de maíz y otros sartales de flores que iban desde el cuello hasta los sobacos y les ponían guirnaldas y les daban de beber pulque" (Sahagún, 1969, I, p. 66). Los señores y principales daban objetos de valor: mantas, *máxtlatl*, sandalias, plumas y joyas (Durán, 1967, I, p. 101). En las casas de los *macehualtin* les ofrecían racimos de mazorcas de maíz, tortillas de maíz sin cocer, tamales de maíz, semillas de "alegría" y chía y miel mezclada (*Códice Florentino*, VIII, p. 85). También iban al mercado a pedir diferentes cosas como chile, sal y leña. Los de Acolman (*Papeles de Nueva España*, VI, p. 214) pedían en los pueblos comarcanos, y la "limosna" recibida abarcaba desde mazorcas hasta joyas.[3]

A los *tototectin* los seguía un grupo de gente que les ayudaba a recoger la limosna y les avisaba si venían otros *tototectin*. Durán (1967, I, p. 101) dice que andaban veinte o veinticinco limosneros pidiendo, y que si se encontraban trataban de romperse la piel y los vestidos.

Los limosneros guardaban todas las pieles en el templo, en lugares especiales: "Tenían alrededor deste patio [del templo de Xipe] mu

[3] En Teotitlán del Camino, Oaxaca (*Papeles de Nueva España*, IV, p. 211), se hacía un ceremonia semejante.

chos aposentos donde guardaban los cueros de los que desollaban por cuarenta días" (*ibid.*, pp. 99, 100).

Todo lo recolectado se llevaba al templo y, al finalizar los veinte días, se repartía entre el dueño de la piel y el que la había utilizado. Durán dice que con esto "remediaban muchos pobres su necesidad" (*ibid.*, p. 101).

Las mujeres se acercaban a los *tototectin* con sus criaturas en los brazos para que se las bendijeran:

> Los *xipes* los tomaban en sus brazos y diciendo no sé qué palabras sobre la criatura daban cuatro vueltas con él por el patio de la casa y tornábanselo a la madre, la cual tomaba a su niño y dábale limosna [*ibid.*, p. 101].

Motecuhzoma también vestía la piel de un cautivo, guerrero de renombre:

> En México, para este día guardaban alguno de los presos en la guerra, que fuese señor o principal, y a aquél desollaban para Motecuhzoma, el gran señor de México, en el cual cuero bailaban, y esto iban a ver como cosa de maravilla, y en los otros pueblos no se lo vestían los señores sino los principales [Motolinía, 1941, p. 63; véanse también López de Gómara, II, p. 416, y Torquemada, II, p. 118].

Seguramente la danza era parte de la ceremonia posterior al sacrificio gladiatorio, la llamada *motzontecomaiototia*, en la cual los dueños de los cautivos bailaban llevando en la mano la cabeza de los hombres que habían ofrendado; probablemente algunos de los "rayadores" también vestían las pieles y con ellas bailaban (Cervantes de Salazar, I, p. 42).

Sahagún (1969, I, p. 129) dice que a los veinte días de la fiesta, durante los cuales los *tototectin* habían andado activos pidiendo limosna, se efectuaba la ceremonia llamada *ayacachpixolo*, durante la cual arrojaban las pieles de los sacrificados a una cueva especial que había en Yopico. La versión de Durán es diferente; según él (I, 101), a los veinte días se efectuaba una ceremonia consistente en colocar en medio del mercado un tambor, alrededor del cual los captores ejecutaban una danza, vestidos con ropajes e insignias que el emperador les otorgaba por proporcionar un cautivo para el sacrificio gladiatorio. En medio de ellos estaban los *tototectin*. Difiere de los demás cronistas en que dice:

. . .cada día, quitaban uno o dos, con aquella solemnidad y fiesta, que duraba otros veinte días en quitar cueros. Con el cual regocijo comían y bebían y se regocijaban todo lo posible. Que, cuando se venía a acabar, hedían ya los cueros y estaban tan negros y abominables que era asco y horror verlos.

31. Al cabo de estos cuarenta días tan festejados y solemnizados, tomaban todos los cueros, y en el templo del ídolo Xipe y abajo al pie de las gradas de él, los enterraban en el subterráneo y bóveda dicha, la cual tenía una piedra movediza que se quitaba y ponía [Durán, 1967, I, pp. 101, 102].

Continuando con la versión de Sahagún (I, 1969, p. 148), al deshacerse de las pieles que escondían en alguna cueva

[se iniciaba una procesión] con mucha solemnidad en la que participaban los que vestían las pieles, las cuales ya habían entrado en descomposición y hedían, y algunos enfermos de sarna o de los ojos hacían promesa de ayudar a trasladar las pieles pues suponían que participando en esta ceremonia sanarían de sus enfermedades.

En las descripciones de esta ceremonia que se efectuaba en Acolman aparecen algunas variantes:

el día que iban a enterrar el pellejo de aquel indio sacrificado tocaban en el cu donde estaba el ídolo, tocaban un atambor a cuyo son, los indios que estaban beneficiando las sementeras se encerraban en sus casas, y el indio que había traído a cuestas el pellejo corría por todo el campo y las personas que hallaba labrando sementeras, les trasquilaba la coronilla de la cabeza y el tresquilado quedava por esclavo, y cuando no halla persona alguna, en lugar de los cabellos que había de traer cortaba pencas de maguey. En Teutitlan se hacía la misma ceremonia, pero el indio al que se le cortaba el pelo de la cabeza quedaba marcado para ser sacrificado el siguiente año. . . [*Papeles de Nueva España*, VI, pp. 214, 215].

La fiesta concluía con el baño de todos los participantes, los dueño de los cautivos y los de su casa, que no lo habían hecho durante lo últimos veinte días, y los que vestían las pieles que se lavaban en e templo con agua mezclada con harina[4] o con masa de maíz, para po teriormente bañarse con agua común (Sahagún, 1967, II, pp. 148, 149

[4] Según el *Códice Florentino*, la primera vez los que habían usado las pieles no bañaban con agua, sino con harina (II, p. 57).

Finalmente, el captor realizaba la ceremonia de la erección de la columna de madera en el patio de su casa, descrita en el inciso correspondiente a *tlauauanilizitli.*[5]

Desollamiento de diosas[6]

Otras ceremonias en las que se practicaba el desollamiento se efectuaban anualmente en el mes de *ochpaniztli,* en el que se sacrificaba (probablemente en cada barrio,[7] a una mujer "semejanza" de la diosa Teteo Innan o Toci, "nuestra abuela", o madre de los dioses, a la cual daban muerte por degollamiento.[8] Todo el proceso de la muerte de la "semejanza" de Toci y su desollamiento ocurría a medianoche y en medio de un gran silencio.

La piel de uno de los muslos de la desollada era utilizada como máscara por un sacerdote "imagen" del dios Cintéotl (hijo de Toci).[9] Otro sacerdote, que los cronistas caracterizan como grande y fuerte, llamado *tecciscuacuilli,* se cubría con el resto de la piel de la sacrificada.

Costumbres de Nueva España (p. 48) proporciona un dato más, que según parece es exclusivo de estas víctimas: "vestíanle la carnaza adentro, lo que no hacían con otro ninguno".

Al amanecer, el sacerdote vestido con la piel de la mujer desollada,

[5] Otros casos de desollamiento de hombres nos los relatan López de Gómara y Muñoz Camargo. López de Gómara (II, p. 424) habla de la fiesta que se efectuaba en Tlaxcallan, Huexocinco, Cholola, Tepeácac y Zacatlan, pero no da el nombre de la fiesta ni la fecha, aunque sí dice que corrían por el patio y por las calles de la ciudad tras los caballeros y bien vestidos, y al que alcanzaban quitábanle las mantas, plumajes y joyas que para honrar la fiesta se había puesto, lo cual suena a la lucha que tenían los *xixipeme* y los guerreros.

Muñoz Camargo (p. 65) relata una ceremonia que ocurría en Tlaxcala, que varía un tanto de lo que dicen otros cronistas, y esto es que el primer cautivado en la batalla era sacrificado y desollado y "ceñido" con sus propias tripas.

[6] Los datos de este subcapítulo están tomados del *Códice Florentino* (l. II, cap. XXX); hemos anotado pequeñas divergencias que nos parecen importantes de la versión en español de Sahagún (1969, I, cap. XXX), y otras más pronunciadas de la versión de Durán (1967, I, pp. 181-191) de la fiesta de *ochpaniztli,* así como de otras fuentes.

[7] Motolinía (p. 52) dice que en *ochpaniztli* se mataba a una mujer en honor de Cintéotl en cada uno de los cuatro barrios de México en los que había un templo dedicado a él. Posteriormente (*ibid.,* p. 63) menciona el desollamiento de una mujer.

[8] Según *Costumbres*. . . (p. 48), le sacaban el corazón, que luego llevaban a la frontera de Tlaxcala.

[9] Durán no hace ninguna mención a la piel del muslo.

convertido ya en la "imagen o semejanza" de Toci, se exhibía desde los "cantos" del templo y después descendía con dos de sus "huaxtecos" (Durán, 1967, I, cap. XV),[10] y acompañado de los sacerdotes (de Toci). Principales y guerreros los aguardaban para iniciar una carrera desde el templo del sacrificio hasta el de Huitzilopochtli, durante la cual esgrimían escobas ensangrentadas.

Ya frente al dios, el sacerdote "imagen" de Toci ejecutaba un rito que consistía en levantar cuatro veces los brazos en forma de cruz. Después, junto con el sacerdote "semejanza" de Cintéotl, el que lucía un tocado llamado *itztlacoliuhqui*, "pedernal curvado", al que consideraban "dios de la helada", regresaban al templo donde se había efectuado el sacrificio.[11] Al amanecer, "Toci" asomaba nuevamente en los "cantos" del templo, señal para que los nobles, hasta entonces en espera, subieran y la ataviaran (*Códice Florentino,* II, p. 133). Sacrificaban luego varios cautivos, cuatro de los cuales eran muertos por "Toci" y el resto por otros sacerdotes llamados *tetlenamacazque.*[12]

Sacrificados los cautivos, Toci se dirigía con Cintéotl Itztlacoliuhqui, rodeada de los *icuexoan* o *huaxtecos,* al *tzompantli,* donde había un atabal que pateaba. Ahí lo esperaban ya muchos guerreros expertos para llevarlo al lugar llamado Mexayácatl, en el cerro de Popotlami de Iztactépetl; ahí abandonaban, en un marco de madera, el pedazo de la piel utilizada como máscara por Cintéotl. Como el lugar colindaba con territorio de tlaxcaltecas, a veces éstos atacaban, ocurriendo batallas con grandes bajas de ambas partes.[13]

Posteriormente, la "imagen" de Toci se trasladaba a Atempan o

[10] Sahagún (1969, I, p. 192) dice que la acompañaban cuatro personas que habían hecho el voto de hacerle aquel servicio, y no menciona a los huaxtecos; es probable entonces que los huaxtecos fueran estas personas.

[11] Durán (II, 1967, pp. 180, 187) afirma que la imagen de Toci estaba en un local junto con otros dioses, y que toda la ceremonia se llevaba a cabo en el templo de Huitzilopochtli, "a causa de que no tenía templo particular sino era aquella ermita a que hemos referido". La versión de Sahagún (I, 1969, p. 192) dice que iban al cu de la madre Toci. Puede ser el *Xochicalco,* donde según el *Códice Florentino* (II, p. 177), en el mes de *ochpaniztli* ocurrían los sacrificios de "semejanzas" de tres dioses: Cintéotl blanco, Cintéotl rojo y Atlatonan.

[12] Según la versión de Durán (I, 1967, p. 147) "Toci" no tenía un papel activo en el sacrificio y la forma de sacrificar a los cautivos era despeñándolos.

[13] *Costumbres. . .* (p. 48) dice que el corazón de la mujer sacrificada era llevado por un principal llamado *quahnochtli* a la frontera de Tlaxcala, donde lo enterraban en el centro de un gran patio.

Atícpac,[14] donde se reunía con los guerreros de Motecuhzoma, quien les repartía armas, ropas e insignias; después, se llevaba a cabo una danza para exhibir los regalos de Toci, y sus devotos, entre ellos los médicos, danzaban y cantaban apartados. La danza, iniciada a mediodía, continuaba hasta la puesta del sol, para reiniciarse al amanecer del día siguiente. Por la tarde, los sacerdotes de la diosa Chicomecóatl, vestidos con las pieles de los demás sacrificados, repartían maíz de cuatro colores y semillas de calabaza, desde un templete llamado la "mesa de Huitzilopochtli". En estas ceremonias se encontraban presentes Toci y las Cihuatlamacazque, doncellas que servían a la diosa Chicomecóatl, y que para la ocasión llevaban a la espalda siete mazorcas. Se efectuaba otra danza, en la que participaban los guerreros. Como culminación del ceremonial, un sacerdote *tlenamácac* descendía del templo de Huitzilopochtli con una vasija de madera llena de greda y pluma blanca, que colocaba en el *coaxalpan.*[15] Los guerreros competían en carreras para tomar del contenido y hacerse perseguir por "Toci", la que, a su vez, durante la persecución era blanco de proyectiles y escupitajos lanzados por los espectadores.

Finalmente, "Toci" era conducida por algunos de los participantes al Tocititlan, donde se desprendía de la piel dejándola estirada en una "garita".[16]

En *ochpaniztli* también se sacrificaba y desollaba a una mujer

[14] Respecto a la identificación de este Atempan o Atícpac, hemos recabado los siguientes datos: según Torquemada (II, p. 153), Atícpac era un templo junto al cual había una cueva en la que se depositaban las pieles de las mujeres muertas y desolladas en el mes de *ochpaniztli.* Por otra parte, el sacerdote encargado del templo Atícpac también se llamaba Atícpac Teohuatzin Xochipilli, y tenía a su cargo arreglar lo necesario para el sacrificio y el desollamiento de una mujer llamada Atícpac Calquicihuatl, y él mismo se vestía con la piel y la ropa de la mujer sacrificada (León-Portilla, 1958, p. 103; Sahagún, 1969, I, p. 251). ¿Se tratará de la misma Toci con otro nombre, o era otra diosa a la que se personificaba y se sacrificaba en el mismo lugar? ¿Y era Atícpac, la casa de Toci, el mismo sitio donde se reunían los jefes y guerreros? En la lista de edificios de Sahagún (I, p. 239) el 58 se llama Atícpac, "oratorio en donde se hacía fiesta a las diosas Cihuapipiltzin en el signo *chicomecóatl*". Seler (1963, I, p. 123) dice que el nombre completo de Atempan era probablemente Atempan Tlachinoltempan, es decir, "campo de batalla".

[15] En lugar de este rito, Durán (1967, I, p. 147) relata que le daban a la imagen de Toci a probar la sangre de los cautivos que habían sido despeñados, la cual estaba en una vasija, y que después un guerrero valiente metía el dedo en la misma vasija llena de sangre, y se iniciaba la persecución.

[16] Durán (1967, I, p. 148) dice que la piel la ponían a un bulto de paja: "y vestíanle

"imagen" de la diosa Atlatonan (*Códice Florentino*, II, p. 177; Sahagún, 1969, I, p. 240).

Por su parte, Durán y Torquemada (Durán, 1967, I, pp. 137-140; Torquemada, II, p. 152) mencionan el desollamiento de una mujer que representaba a Chicomecóatl o Chalchiuhcíhuatl. Aparentemente este sacrificio tenía lugar en fecha cercana, o en el mismo mes de *ochpaniztli*. La víctima era una niña de 12 o 13 años, a la que vestían a semejanza de Chicomecóatl. Le colocaban "en la cabeza una pluma verde, que simbolizaba la espiga del maíz". Al anochecer, la pluma y el pelo le eran cortados y ofrecidos a la efigie de la diosa. Al día siguiente tenía lugar el sacrificio: la degollaban y la desollaban, y el sacerdote vestía su piel[17] (Códice Borbónico, p. 30).

Según Motolinía (p. 65; véanse también Las Casas, II, pp. 137-140; López de Gómara, II, pp. 419, 420), en Cuauhtitlan se efectuaba otra ceremonia de desollamiento cada cuatro años, durante el mes de *izcalli*. Sacrificaban a dos mujeres y las desollaban, incluyendo su rostro. Las pieles eran usadas por dos hombres, que por ese hecho se convertían en "imágenes", en cuyo honor se efectuaban nuevos sacrificios, de codornices y de seis hombres.

En *Costumbres*. . . (pp. 48, 49) se relata que a los veinte días de haber "sacrificado a Toci" se inmolaba a otra mujer que representaba a Chiconquiáhuitl. Se le daba muerte introduciéndole una flecha en la garganta, después la desollaban y la piel la vestía un hombre que posteriormente la abandonaba en un templo llamado Chiconquiáhuitl.

El sacrificio de la imagen de Xochiquetzalli lo ofrecían algunos gremios, y se efectuaba en el mes de *huey pachtli*. Después del desollamiento, un hombre se vestía con la piel y junto a las gradas del templo tejía en un telar. Al mismo tiempo los artesanos, disfrazados de monos, gatos, perros, leones, etcétera, ejecutaban una danza (Durán, 1967, I, p. 155).

encima todos los demas adereços con lo qual quedava aquel bulto de paja hecho personaje de la diosa. . .".

[17] Torquemada (I, p. 152) ubica la fecha del sacrificio de Chicomecóatl en el mes de *títitl*, que se efectuaba en el Cinteopan. De este templo Sahagún da una amplia descripción en su relación de edificios: "el cuadragésimo tercero [edificio] se llamaba Cinteopan; éste era un cu dedicado a la diosa Chicomecóatl; en éste mataban a una mujer que decían era imagen de esta dicha diosa, y la desollaban, de esto se dio relación en la fiesta de *ochpaniztli*" (Sahagún, 1969, I, p. 237).

En resumen, los desollamientos se efectuaban en *tlacaxipehualiztli*, *tecuilhuitzintli*, *pachtontli*, "antes de la fiesta de Toci", en *ochpaniztli* y "veinte días después de la fiesta de Toci". Y las representaciones o "semejanzas" correspondían a los dioses: Xipe, Xochipilli, Xochiquétzal, Chicomecóatl, Toci y Chiconquiáhuitl.

Las referencias más frecuentes a este tipo de sacrificio corresponden a los meses *tlacaxipehualiztli* y *ochpaniztli*.

Hay una relación evidente (a través de los ritos) de los dioses Chicomecóatl, Cintéotl, Toci y Huitzilopochtli en *ochpaniztli*, y de Xipe y Huitzilopochtli en *tlacaxipehualiztli*.

Seler (I, pp. 118-129) cree que las dos deidades en cuyo honor se realizaban los ritos del desollamiento representaban a la tierra; que los sacerdotes y devotos, al vestir las pieles de las víctimas, se convertían en imágenes vivas de los dioses; y, además, que la interpretación simbólica de los ritos es la fecundación de la tierra, en la que la sangre de los sacrificados sustituye a la lluvia. Partiendo de esta visión general, construye toda una secuencia, desde la fecundación hasta el parto de la diosa Toci.

Por otra parte, este autor se rehúsa a reconocer una versión, muy en boga en su época, según la cual la persecución de "dioses" y guerreros que formaban parte de las ceremonias celebradas en *tlacaxipehualiztli* y *ochpaniztli* representaba la lucha entre el invierno y la primavera. Seler impugnaba esta tesis por considerarla una interpretación producto de un paralelismo mecánico con ritos germánicos semejantes, existentes en una región geográfica en la que, a diferencia del territorio mexica, el cambio de las estaciones conllevaba claras y bien definidas variaciones climáticas. En contraposición, elaboró su propia teoría según la cual las persecuciones de los guerreros por parte de los *xixipeme* eran la expresión de la ira y la sed de los dioses de la tierra, que debían ser aplacadas con la sangre de los sacrificados en el rito del rayamiento.

Por su parte, Nicholson (1972, pp. 216, 217) critica algunas de las tesis de Seler, entre ellas la relación del acto de vestir la piel del sacrificado con la llegada de la primavera. Fundamenta su discrepancia en la ausencia de testimonios de informantes que apoyen esa versión. A cambio, aporta dos interpretaciones propias: una se basa en el uso original de las pieles humanas como trofeos o reliquias (para lo cual las rellenaban de paja), ligado a la creencia básica mesoamericana de épocas más tempranas, en que la fertilidad se

propiciaba con los sacrificios de sangre. La segunda interpretación es que la finalidad de vestir la piel era la conversión del usuario en la deidad misma. Esta tesis también es defendida por López Austin.

En realidad, si se parte de la identificación de Toci y Xipe como dioses de la tierra, la relación entre el uso de la piel de los desollados y las transformaciones de la vegetación terrestre por los ciclos meteorológicos, resulta bastante aceptable. El argumento de Seler de la insignificancia de las variaciones climáticas según las estaciones en las regiones subtropicales, como la del territorio mexica, es discutible, pues si en términos generales esto es cierto, los cambios en la vegetación durante la primavera, el otoño o el invierno son bastante notorios, independientemente de la situación geográfica. Hay campesinos del Estado de México que, en ocasión del resurgimiento de la vegetación, dicen que "está sudando la tierra".

Además, no puede ignorarse el hecho de que tanto *tlacaxipehualiztli* como *ochpaniztli* coinciden con los equinoccios de primavera y otoño, y que muchos ritos tienen marcada relación con los movimientos solares. En *tlacaxipehualiztli,* cuando las horas de luz de los días comenzaban a incrementar, se efectuaba el sacrificio máximo de guerreros, hombres en pleno desarrollo vital; en *ochpaniztli,* en cambio, cuando las horas de luz decrecían, se sacrificaba a mujeres maduras, casi siempre de noche.

Estas asociaciones con la luz y la sombra, con el frío y el calor y representaciones de lucha entre estas "fuerzas", se encuentran en múltiples ritos del México antiguo, por lo que las manifestaciones en "combates" y persecuciones entre guerreros y dioses bien pueden ser una manifestación de ellas (Eliade, 1972, p. 293).[18]

De cualquier manera, el aspecto más importante del desollamiento era vestir la piel, y este acto evidentemente tenía un contenido, social o religioso. La diversidad de descripciones e interpretaciones llevan a suponer que el significado era múltiple e implicaba fines de diversa índole. Desde mi punto de vista, uno de los más importantes era la captación de *mana* del sacrificado, que se suponía que se concentraba en la piel, en cantidad hasta cierto punto "peligrosa" para las personas comunes. Quizá por esta razón los portadores de las pieles eran sujetos con ciertas particularidades, como reyes, sacerdotes, enfermos o

[18] Broda (1970, p. 199) esboza la idea de que estas luchas muestran una tensión existente entre sacerdotes y guerreros.

miserables que pensaban atenuar su pobreza por este medio. Los portadores de la piel y los propietarios del sacrificado debían forzosamente obtener la "purificación" en periodos limitados antes de usar las pieles.

Cuando finalizaba el periodo, las pieles se arrojaban a una cueva especial, para evitar la contaminación. Aunque los desollados podían ser de cualquier sexo, el uso de la piel era exclusivo de hombres y nunca de mujeres.

Por otra parte, las pieles de víctimas "semejanzas" del dios, vestidas por los sacerdotes, debieron transmitir, no el *mana* del sacrificado, sino la fuerza vital del dios sacrificado, cuando menos mientras el sacerdote portaba la piel, momento clave para la comunicación con la deidad.

A este respecto, López Austin (1973, p. 133) dice: "la necesidad de participación de los dioses en determinadas fiestas hacía que el representante pudiera serlo transitoriamente. . .".

Las pieles de los sacrificados pudieron servir también como vehículos para el contacto con el "otro mundo", con los antepasados. Quizás a esto se deba que, cuando Motecuhzoma se enteró de la llegada inminente de los españoles y del fin de su reinado vaticinado por los oráculos, haya enviado emisarios a Cincalco, "lugar de la mazorca dura", en busca de Huémac, llevando entre sus regalos pieles de desollados (Durán, 1967, I, pp. 493, 494). Igualmente, cuando Motecuhzoma pretendió huir hacia el Cincalco, vestía una piel de sacrificado (Tezozómoc, 1944, p. 511).

Otro elemento de posible significación resulta de la interpretación o relación simbólica del acto de arrojar las pieles a una cueva en Yopico –lugar que bien pudo ser una réplica del Cincalco– que puede ser la cueva de comunicación con los antepasados o los seres del otro mundo.

Tal vez las pieles preservadas como reliquias conservaban *mana*, pero con características no contaminantes, por lo que la función principal del trofeo era proteger. Esta utilidad de las pieles coincide con algunos ritos de América del Sur y con el *scalping* de los Estados Unidos, los que Acosta menciona en su libro sobre el complejo de *tlacaxipehualiztli*.

Los casos más antiguos de desollamiento, según las fuentes, se realizaron con mujeres; de estos hechos, en los *Anales de Cuauhtitlan* (p. 14) se asienta que, después de la guerra de los toltecas de Tula

contra los de Nextlalpan, el diablo Yáotl "introdujo" el desollamiento, que se hizo por primera vez con una mujer otomí que fue sorprendida cuando aderezaba hojas de maguey en el río. Esto sucedió en Texcallapan y la piel de la sacrificada la vistió el tolteca Xiuhcózcatl.

Para los mexicas el origen del desollamiento coincide con su llegada a Atizapan, cuando Huitzilopochtli les dijo:

> ustedes han oído que Yaocíhuatl, mi abuela, se manifestará allá, os mando que vayan, que pidan a Achitómetl su niña, su hija. Deben pedirle su niña preciosa porque yo sé que se las dará a ustedes.

Los mexicas llevaron a la niña a Atizapan, donde Huitzilopochtli volvió a hablar:

> Oh mis padres, os ordeno que matéis a la hija de Achitómetl y que la desuellen, cuando la hayan desollado, deben vestir a un sacerdote con su piel [*Crónica Mexicáyotl*, *Tlalocan*, pp. 326-329, tr. del inglés].

El área en que fue usual la práctica del desollamiento abarca desde la región maya hasta el noroeste (Schondube, p. 29).

En Yucatán y en Michoacán parece ser que los sacerdotes eran los únicos que podían vestir las pieles de los desollados (Landa, p. 52; *Relación de* Michoacán, p. 20); en el centro de México, en cambio, como ya se mencionó ampliamente, la práctica no fue exclusiva de los sacerdotes.

La práctica del desollamiento como tortura antes de la muerte o acción posterior al sacrificio se extiende a gran parte del mundo; pero el ritual de vestir la piel es típico y particular de Mesoamérica. En otras regiones, principalmente de América, la piel del desollado se utilizaba como trofeo, pero nunca como "indumentaria".

Acosta Saignes (p. 40) considera que el *tlacaxipehualiztli* o desollamiento humano es un complejo del que forman parte otros ritos como el flechamiento, y que se extendía desde el sur de Estados Unidos hasta el Chaco; sin embargo, no incluye en su relación datos que evidencien que la práctica de vestir la piel tuviera la misma difusión.

El uso de las pieles de los desollados en los ritos mesoamericanos da lugar a múltiples variantes, según el origen de la piel, los portadores, y su destino final. Estas formas o variantes pueden clasificarse, según mi punto de vista, en tres grupos principales:

1) Pieles de las "semejanzas de los dioses", que sólo podían vestir los sacerdotes y que al terminar su uso eran manejadas en forma especial y con gran respeto. A este grupo pertenecen todas las mujeres desolladas.
2) Pieles de los prisioneros ilustres, que sólo podían vestir los captores o propietarios del sacrificado, personajes de alta jerarquía o el mismo emperador. En muchas ocasiones éstas se rellenaban de paja y se conservaban como trofeos.
3) Pieles de sacrificados comunes, generalmente en *tlacaxipehualiztli*, que vestían los enfermos que se querían curar, los devotos y los pordioseros que pedían limosna.

Trofeos

En muchas partes del mundo el objetivo principal de matar a un hombre era obtener cierta parte del cuerpo, sobre todo la cabeza, como trofeo, ya que con ella alcanzaban propiedades sobrenaturales el que la había obtenido o la comunidad entera. Podía ser también una forma de obtener prestigio, aunque casi siempre ambas cosas estaban unidas.

La costumbre de efectuar expediciones guerreras con la mira de obtener cabezas de enemigos, a las que normalmente se les atribuían poderes sobrenaturales y que se utilizaban como trofeos, estuvo ampliamente difundida en el mundo y es un antecedente del sacrificio. Había casos en los que las cabezas u otras partes del cuerpo de los enemigos muertos en la guerra o ejecutados posteriormente eran utilizadas como trofeo. Pero no se trataba de las cabezas de víctimas sacrificadas en honor de una deidad. Suponemos que ése debe de haber sido el caso que nos relata la *Historia de México* (pp. 113, 114), cuando Quetzalcóatl mató a sus tíos, los asesinos de su padre Mixcóatl, y de sus cráneos hizo copas para beber. Ello nos recuerda una costumbre muy similar de los escitas, que montaban estas copas en metales preciosos.

Aquí nos limitaremos a tratar lo que se hacía con las partes del cuerpo del individuo sacrificado, que se conservaban porque conferían prestigio o actuaban como portadoras de poderes sobrenaturales, y que tenían funciones políticas además de las religiosas.

De algunos restos humanos que se han encontrado en excavaciones

arqueológicas es difícil decir si fueron originalmente de un sacrificio o si fueron trofeos. En Mesoamérica el uso de cabezas humanas como trofeo parece haber tenido una distribución muy extendida. En el altiplano, en Tlatilco, se han encontrado restos de decapitados desde el Preclásico medio (Romano, 1973).

Muchos personajes del área maya Clásica llevan adornos que parecen cabezas humanas, posiblemente trofeos. También se ven cabezas sobre altares, hecho que acaso se explique por lo que dicen Ximénez (p. 85) y Las Casas (II, p. 221): "Ponían las cabezas de los sacrificados sobre unos palos en cierto altar para esto solamente dedicado adonde quedaban por algún tiempo, el cual pasado los enterraban. . ."

En innumerables excavaciones arqueológicas se han encontrado, sobre platos, cráneos que parecen ser ofrendas a ciertos edificios, pero no necesariamente trofeos. También se han encontrado cráneos adornados con mosaicos de turquesas y otras piedras (Vaillant, 1965, lám. 46) que, aunque no podamos probarlo, tal vez fueran de enemigos importantes y merecían un tratamiento más elaborado.[19]

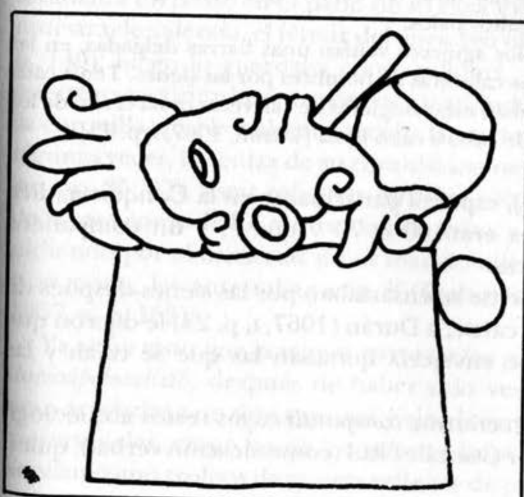
Sin embargo, lo que más llama la atención de los trofeos mexicas eran los *tzompantli*, "hileras de calaveras", que los españoles vieron por primera vez en Xocotlan (Bernal Díaz, I, p. 214).

Estos *tzompantli* deben de haber tenido el mismo origen que las picas donde colocaban las cabezas de los enemigos muchos pueblos del mundo y los mismos mexicas en ocasiones (Motolinía, p. 351; Torquemada, II, p. 542), como cuando colocaban en el patio del templo un poste con la cabeza del primer prisionero capturado por el rey.[20]

En la jerga arqueológica mesoamericana también se llama *tzompantli* a los edificios adornados con muchos cráneos, como los que existen en Chichén-Itzá y en Cempoala o el pequeño monumento que está en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México.

[19] Vaillant dice que el cráneo que se encuentra en el Museo Británico, cuya cara está adornada con tiras de mosaico de turquesa, tiene un corte en la parte de atrás para que sirva de máscara. Pensamos que puede tratarse de un cráneo trofeo o reliquia de un antepasado importante (Landa, p. 59), como el cráneo mixteco cuya bóveda está toda esgrafiada (*México Desconocido*, pp. 6 y 7).

[20] A cuantos tomaban en las guerras los huaxtecas les cortaban la cabeza y, abandonando los cuerpos, se las llevaban y las ponían con todo y cabello en palos ordenados, en señal de victoria (Sahagún, 1969, III, p. 203)



39. *Cabeza en altar. a)* Relieve en la bóveda del Templo Norte de Chichén-Itzá (Marquina, p. 887, foto 440); *b)* Figura tomada del *Códice Borbónico* (lám. 13).

Los *tzompantli* variaban de tamaño; las representaciones que de ellos vemos en los códices son solamente de dos varas y un cráneo, lo que indica más bien que la mayoría de ellos eran pequeños, a no ser que fuera una forma estilística de mostrarlos.

En Tenochtitlan había seis *tzompantli*, asociados con los dioses Huitzilopochtli, Mixcóatl, Xiuhtecuhtli, Omácatl, Xipe y Yacatecuhtli, que deben de haber sido de tamaños muy diferentes, según la cantidad de cráneos que exhibieran. Por ejemplo para el de Yacatecuhtli se menciona específicamente que se ponían ahí las cabezas de las "imágenes" de los dioses de los mercaderes sacrificados en *xócotl huetzi*, pero las de los esclavos que ofrendaban aquéllos en *panquetzaliztli* se colocaban en el Huey tzompantli.

Hasta donde se puede saber, todas las cabezas de las víctimas sacrificadas, excepto las de los niños y de la gente procedente de provincias distantes (*Códice Florentino*, VIII, pp. 99, 100), se colocaban en los *tzompantli*.

El Huey tzompantli estaba frente al Huey teocalli, sobre un basamento de gradas incrustadas de cráneos que mostraban las caras.

> Por medio de este ancho y largo pasadero estaba a lo largo una bien labrada palizada, cuanto de alto podía tener un gran árbol, hincados todos en ringlera, que de palo a palo había una braza. Estos palos estaban todos barrenados con unos agujeros pequeños y tan espesos los agujeros, que de uno a otro no había media vara, los cuales agujeros llegaban hasta la cumbre de los gruesos y altos palos.
>
> De palo a palo, por los agujeros venían unas barras delgadas, en las cuales estaban ensartadas calaveras de hombres por las sienes. Tenía cada vara veinte cabezas: llegaban estas ringleras de calaveras hasta el alto de los maderos de la palizada de cabo a cabo llena [Durán, 1967, I, p. 23].

Andrés de Tapia (p. 583), español participante en la Conquista, dice que los postes verticales eran 60 o 70 y que él y un compañero contaron 136 mil calaveras.

Las cabezas generalmente se ensartaban por las sienes después de haberles quitado toda la carne; a Durán (1967, I, p. 23) le dijeron que cuando la empalizada se envejecía quitaban las que se caían y las reponían con nuevas.

En Tlatelolco había un enorme *tzompantli* cuyos restos arqueológicos fueron excavados por González Rul (comunicación verbal), quien

encontró un conjunto de 170 cráneos perforados de ambos lados, de los cuales el 75 por ciento eran de hombres y el 25 restante de mujeres (Sánchez Saldaña, 1972, p. 390).

Ruz (1968, p. 200) supone que el uso de los *tzompantli* fue llevado al área maya por los grupos toltecas, y que primero fue a Yucatán y después a Tayasal, cuando los itzáes abandonaron Chichén para establecerse en las orillas e islas del lago Flores, en el Petén de Guatemala; es posible que de allí pasaran a la Alta Verapaz, aunque pudieron también llegar a los Altos de Guatemala, directamente con los invasores procedentes de la zona del centro de México.

Es posible que en algunos lugares de Mesoamérica se achicaran las cabezas; por ejemplo, en Atitalaquia, Oaxaca, ". . .era costumbre del vencedor matar y apocar las cabeças de los señores del pueblo vencido, por mejor asegurar. . ." (*Papeles. . .*, VI, p. 205).

Otro hueso de la cabeza que posiblemente fue utilizado como trofeo es la quijada; Ruz (p. 200) señala que en excavaciones efectuadas en Tlatelolco se encontraron 50 de ellas, lo que se explica por la costumbre que registra Landa (p. 52), en Yucatán, de quitar la quijada de los caídos en combate para usarla en el brazo como amuleto. En el Museo de Tamayo, en Oaxaca, hay una quijada esgrafiada que seguramente tuvo este mismo uso entre los mixtecos.

Recordemos también que, después de haber realizado la proeza de ofrendar un enemigo para el rito del "rayamiento", el ofrendante levantaba un poste en el patio de su casa y en la punta exhibía, como muestra de valentía, el fémur del enemigo ofrendado (Sahagún, 1969, p. 149); luego lo guardaba como reliquia. Junto con los huesos del guerrero sacrificado se conservaban su indumentaria y el cabello de la coronilla que le habían cortado la noche anterior a su muerte y, algunas veces, la ceniza de su corazón incinerado (*Conquistador Anónimo*, pp. 35, 37). Estas reliquias recibían culto tanto de los habitantes de la casa como de los que venían de visita, y a ellas se dirigía la esposa pidiendo por el bienestar de su marido mientras estaba en campaña y, si moría, las enterraban con él (*Costumbres. . .*, pp. 43, 47; Durán, 1967, II, p. 163).

Ya se ha visto que la mayor parte de las pieles de los desollados en *tlacaxipehualiztli*, después de haber sido vestidas por algunos fieles, eran arrojadas a un sitio especial, bajo el templo de Yopico. Pero había ciertas pieles, como las de los señores importantes sacrificados, que servían como trofeos de guerra rellenas de paja o de algodón; éstas se

conservaban en los templos o en los palacios como recuerdo de las hazañas del señor que los había cautivado (Motolinía, p. 351; López de Gómara, II, p. 325; Mendieta, I, p. 147).

Los españoles encontraron a varios de sus compañeros y sus caballos conservados en la forma mencionada (Cortés, p. 98, en Pánuco; López de Gómara, I, p. 349; Cervantes de Salazar, III, p. 102).

Cervantes de Salazar (I, p. 302) menciona que los mexicas en una ocasión "embalsamaron" a un señor tlaxcalteca, al que pusieron en el aposento del abuelo de Motecuhzoma con una tea en la mano.

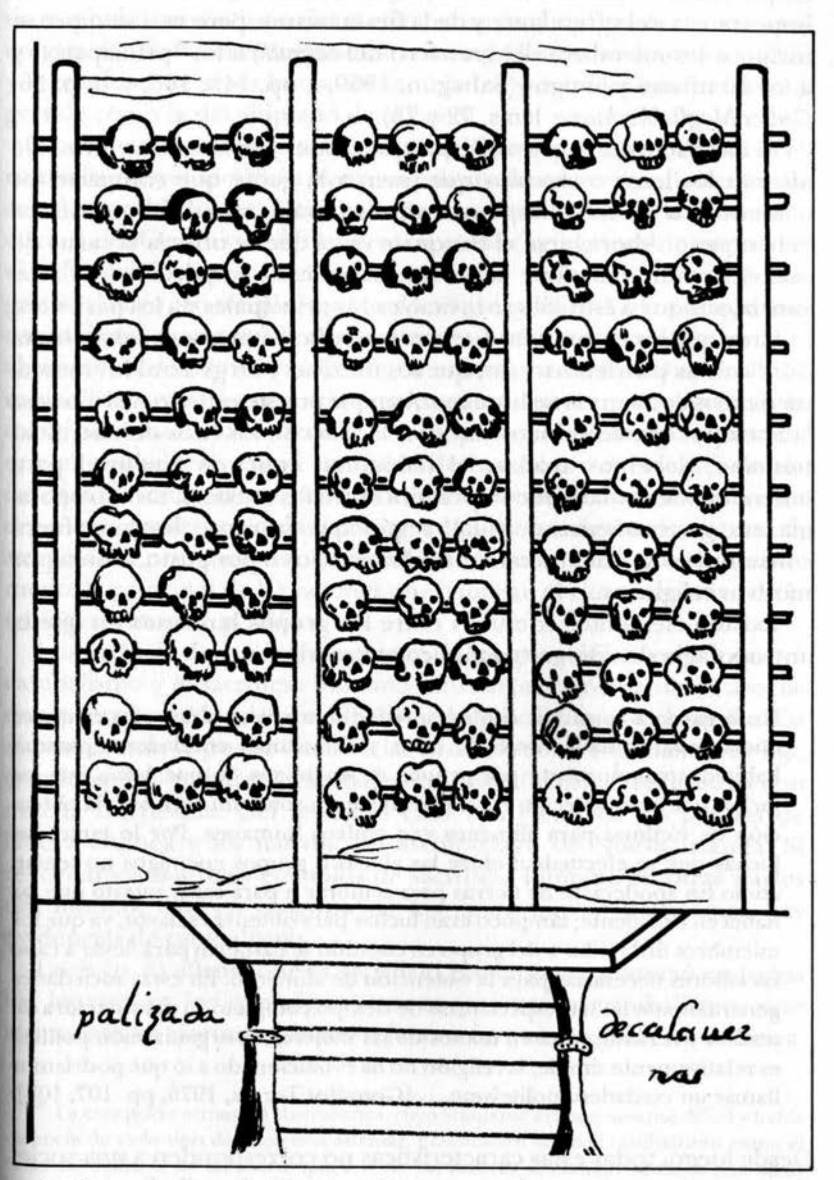
Vemos, entonces, que los trofeos eran de varios tipos, independientemente de que hayan tenido un origen común: los *malli* y *ómitl* o *maltéotl*, objetos cargados del *mana* del cautivo que por alguna razón podían ser propiciados y actuar como protectores del que los había capturado y enviado a la muerte. El *maltéotl* tendría el mismo origen que los *tlaquimilolli*, "bulto sagrado con reliquias de algún tipo", que podía llegar a ser hasta de alguno de los dioses principales, como Tezcatlipoca o Huitzilopochtli. Las reliquias de las "imágenes" de los dioses también se conservaban, aunque es posible que se guardaran en los *calpulli;* y, desde luego, las reliquias de los reyes también eran conservadas y se les tributaba culto.

Los cráneos no los podían conservar como trofeos los cautivadores, sino sólo su *calpulli* o su dios nacional, por lo que los entregaban para que fueran expuestos en el *tzompantli*, excepto quizá los que conservaban los señores y que adornaban de diversas maneras, del mismo modo que se les permitía conservar las pieles llenas de paja o de algodón.

Por otro lado, los *tzompantli*, sobre todo el Huey tzompantli, se asociaban con el culto estatal y tenían obviamente el mismo fin que los sacrificios masivos, que era la exhibición del poder e intimidación a los pueblos subyugados, ante una muestra acumulativa y totalmente palpable de su capacidad de conquista, ya que la mayor parte de los cráneos eran de enemigos capturados. La función religiosa de los trofeos en este caso pasaba otra vez a segundo plano.

Antropofagia

Todas las ceremonias, desde el nacimiento de un niño hasta el sacrificio de la "imagen" de un dios, culminaban con un banquete en



40. *Huey tzompantli*. (Durán, 1951, trat. 2º, lám. 3ª, cap. 2º, fig. 1.)

el que participaban diferentes tipos de invitados, de acuerdo con la importancia del ofrendante y de la fiesta misma, pero casi siempre se incluía a los miembros del gremio o del *calpulli*, a los "principales" y a los familiares y amigos (Sahagún, 1969, I, pp. 143, 146, y III, p. 56; *Códice Magliabecchiano*, láms. 72 y 73).

El banquete era importante porque comer juntos es una forma de afirmar los lazos o vínculos que unen a la gente que comparte los alimentos, al mismo tiempo que afirma el valor social del que ofrece el banquete. Ahora bien, el banquete en el que se ofrecía la carne de una víctima humana que había sido sacrificada adquiría mayor relevancia, aunque a éste sólo se invitaba a los principales y a los parientes.

Creo que los datos de las fuentes son suficientes para probar, hasta donde éstas pueden hacerlo, que los mexicas y en general los mesoamericanos comían carne humana. Aunque en este estudio nos interesa la antropofagia únicamente en su relación con los ritos del sacrificio humano, debemos analizar el fenómeno con más amplitud para entender adecuadamente su práctica entre los mexicas. La antropofagia era gastronómica o ritual, según que la carne humana fuera consumida con fines meramente alimenticios o por gusto, o bien por motivos religiosos.

Existen elementos comunes entre los grupos humanos en que la antropofagia de tipo gastronómico era corriente:

> No llegaron a constituir ciudades, vivían siempre en aldeas, las cuales se encontraban aisladas unas de otras y constituían entidades separadas habitadas comúnmente por grupos de enemigos, lo que hacía que las luchas que se establecían entre ellos tuvieran como fin exclusivo la obtención de víctimas para alimento y/o trofeos humanos. Por lo tanto, las luchas que se efectuaban entre las aldeas o grupos enemigos no tenían como fin apoderarse de tierras para sembrar o para cazar puesto que las había en excedente; tampoco eran luchas para obtener esclavos, ya que los miembros de la tribu o del grupo en cuestión se bastaban para llevar a cabo las labores necesarias para la obtención de alimento. En estas sociedades generalmente no hay especialistas de tiempo completo, la manufactura de textiles y cerámica está en manos de las mujeres; la organización política es relativamente simple, la religión no ha evolucionado a lo que podríamos llamar un verdadero politeísmo. . . [González Torres, 1976, pp. 107, 108].

Desde luego, todas estas características no corresponden a una sociedad como la mexica, en la que aparentemente el canibalismo que se

practicaba era de tipo ritual y no gastronómico. Sin embargo, a pesar de que hubo canibalismo ritual en muchas partes y épocas del mundo, en general también correspondía a sociedades menos evolucionadas y la cantidad de seres humanos inmolados y comidos nunca fue tan grande como la del altiplano de México.

Loeb, en su estudio sobre el "sacrificio de sangre", localizó el canibalismo y el sacrificio humano principalmente en regiones tropicales, y consideró que el canibalismo –que estaba tan difundido en la cuenca del Congo y el África central como (agregamos nosotros) en el valle del Cauca en Colombia– tuvo un carácter exclusivamente gastronómico, sin ningún contenido religioso; afirma además que este canibalismo se extendió como práctica común en localidades con abundancia de alimentos de origen animal y a base de harinas.[21] El canibalismo existió en muchos casos simplemente por el gusto a la carne humana. Esto contradice la tesis, principalmente de Harner, de que el canibalismo era el resultado de hambres o de escasez de alimentos. Pero también existe el canibalismo ritual, basado en la idea de que al comer un organismo se adquiere su sustancia; ésta es la explicación prevaleciente del canibalismo ceremonial y es probablemente la principal de las razones que explican el rito correlativo de la teofagia (Crawley, p. 136).

Los análisis de Loeb determinan áreas geográficas en las que el canibalismo y el sacrificio humano estuvieron estrechamente asociados, y otras más donde el canibalismo se practicaba aisladamente. En el primer caso se puede incluir a las islas Salomón, especialmente Fiji, donde ambas prácticas, canibalismo y sacrificios, se realizaban con mucha frecuencia. Del segundo caso son ejemplos los papúas de Nueva Guinea y los nativos del archipiélago de Nueva Irlanda. Si recordamos nuestros ejemplos de sacrificio humano en otras partes del mundo, casi en ninguno de los casos que mencionamos hay evidencias de canibalismo.

Loeb (p. 8) afirma que el sacrificio humano no apareció en todos los lugares en los que alguna vez se practicó el canibalismo, sino solamente en ciertas regiones sujetas a formas de gobierno relativa-

[21] La excepción serían los australianos, cuyo ambiente era sumamente difícil y había carencia de todo tipo de alimento; además, practicaban tanto el canibalismo como el endocanibalismo, de tal suerte que a veces las madres se comían –solas o con otros hijos– al hijo que acababan de dar a luz.



41. *Malli y Ómitl, el fémur trofeo.* (*Códice Florentino,* lib. II, lám. X, fig. 12.)

mente fuerte, capaz de controlar a las masas, que como proveedoras de víctimas seguramente no apoyaban de buen grado el sacrificio humano. Todas sus investigaciones parecen llevarlo a la conclusión categórica de que el sacrificio humano fue una consecuencia del canibalismo que ocurrió en localidades donde existió una forma aristocrática de gobierno. O, lo que es lo mismo, el canibalismo perteneció a sociedades en un estado de evolución inferior, y el sacrificio humano, consecuencia de aquél, se desarrolló en sociedades más avanzadas.

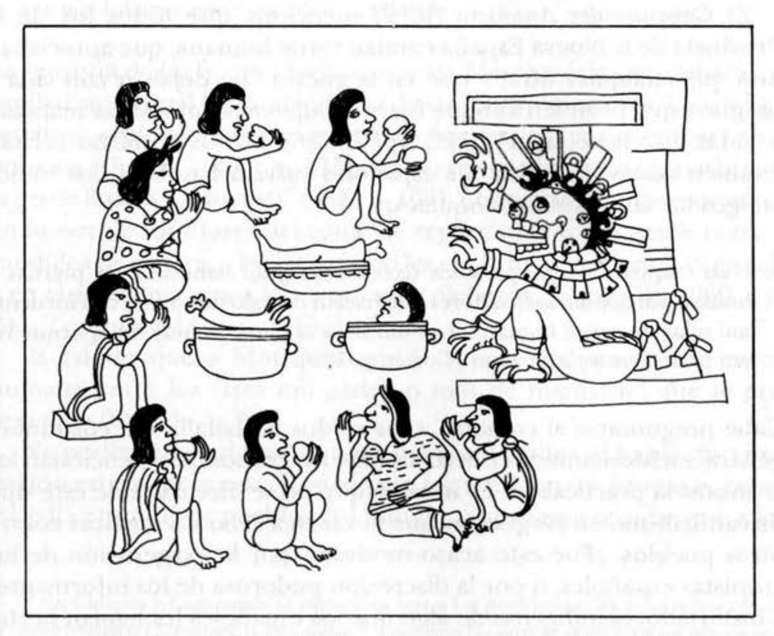
Independientemente de que pensamos que su tesis se puede aplicar a las sociedades mesoamericanas, creemos que el sacrificio humano no

fue por necesidad precedido por el canibalismo, como sucedió con los grupos de otras partes del mundo a los que hemos hecho referencia.

Hasta donde sabemos, el sacrificio humano en Mesoamérica, sobre todo en su forma de extracción del corazón, fue una costumbre que adoptaron los pueblos más "salvajes" de los más evolucionados, y suponemos que aquéllos practicaban la antropofagia.

> . . . en este [mes] *tóxcatl* vinieron los colhuas a celebrar por primera vez la fiesta en Cuauhtitlan y a matar hombres en sacrificio; lo cual aún no hacían los chichimecas entre sus dioses. Sacrificaban hombres puesto que cautivaban y comían a sus cautivos, pero no los mataban ante su dios, no hacían con ellos dedicación. . . [*Anales de Cuauhtitlán,* p. 30].

Hay descripciones de las costumbres canibalísticas de los chichimecas de la época de contacto. Torquemada (II, p. 585) relata un incidente en el cual los indios de Tépec, amigos de los españoles, practicaron un acto de canibalismo aparentemente sin conexión ninguna con el sacrificio humano: un tepecano mató a un huaynamoteco (posible-



42. *Antropofagia.* (*Códice Magliabecchiano,* lám. 73.)

mente también chichimeca) atravesándole el corazón: "...abalançose luego a beber la sangre y muchos de sus compañeros con cuchillos a partirlo para llevárselo a sus ranchos y comérselo".

Existen relaciones de actos canibalísticos de los pueblos "civilizados" del altiplano sin que mediara sacrificio, y éstas se refieren a las víctimas de las guerras. Es posible que el temor de que los caídos en las batallas fueran comidos por los contrarios haya movido a tlaxcaltecas (Bernal Díaz, I, pp. 226, 230) y mexicas a retirar a sus muertos del campo de batalla (Cervantes de Salazar, III, p. 248).

Varios cronistas relatan cómo los tlaxcaltecas y otros indios confederados hacían "festines" con caídos en la lucha (desde la primera experiencia visual que tuvieron los cronistas, en la guerra de los de Cempoala contra los de Tizpancinco, cuando los vencedores comieron ahí algunos de los enemigos muertos), "ubo quien con niño gordo bien asado, hizo fiesta y banquetes a uno de los capitanes yndios" (Cervantes de Salazar, I, p. 209). "Los indios tlaxcaltecas y cempoaleses tuvieron aquel día por festival, porque no dejaron cuerpo de aquellos señores que no comiesen con chile y tomate" (*ibid.*, II, p. 22).

El *Conquistador Anónimo* (p. 9) menciona que todos los de la Provincia de la Nueva España comían carne humana, que apreciaban más que cualquier otra, y que en la guerra "no dejaban con vida a ninguno que prenden aunque fueran mujeres hermosas las mataban a todas y se las comen" (*ibid.*, pp. 25, 26). Varios cronistas relatan también cómo, mientras los españoles sufrían hambres, los indios amigos hacían grandes banquetes:

> Hubo aquella noche para los tlaxcaltecas gran banquete de piernas y brazos, porque sin los asadores que hacían de palo hubo más de cincuenta mil ollas de carne humana. Los nuestros la pasaron muy mal porque no era para ellos aquel manjar [Cortés, p. 129].

Cabe preguntarse si comerse a los caídos en batalla era costumbre general en Mesoamérica o si solamente los grupos que mencionan los cronistas la practicaban. Es notable que no se dice nada de este tipo de canibalismo en las guerras que llevaron a cabo los mexicas contra otros pueblos. ¿Fue esto acaso motivado por la exageración de los cronistas españoles, o por la discreción pudorosa de los informantes e historiadores indígenas de algo que los españoles les habían hecho considerar malo?

Según sabemos, la muerte en el campo de batalla o en la piedra de los sacrificios era honorífica y tenía como premio habitar en el paraíso solar. Sin embargo, como se ha visto, tenían gran cuidado de recuperar el cuerpo de los caídos en el campo de batalla, no sólo para hacerles las exequias adecuadas sino por temor a que se los comieran, cosa que era un insulto. Los chalcas, por ejemplo, le gritaban a los mexicanos cuando peleaban con ellos: "Llegad presto mexicanos, que están aguardando nuestras mujeres vuestros cuerpos para guisarlos en chile" (Tezozómoc, 1944, p. 87); Cuauhtémoc gritó a los tlaxcaltecas durante el sitio de Tenochtitlan: "Os prenderemos y comeremos haciendo de vosotros sacrificio. . ." (Cervantes de Salazar, III, pp. 178, 179). Aunque quizá, hablando metafóricamente, los nobles mexicas se proponen como manjar para los *macehualtin* si les fallan en su arriesgada lucha contra los de Chalco:

> . . .si no saliéramos con nuestro intento nos pondremos en vuestras manos, para que nuestra carne sea mantenimiento vuestro; y allí os venguéis de nosotros y nos comáis en tiestos quebrados y sucios para que en lodo seamos infamemente tratados. . . [*Ramírez*, p. 62].

La mayoría de las fuentes indican que en Mesoamérica, en general, el canibalismo ritual fue prerrogativa de las clases superiores. Uno de los privilegios que obtenían los guerreros *tequihua* era poder comer carne humana (Durán, 1967, I, p. 115), "la gente común jamás la comía sino la gente ilustre y principal" (*ibid.*, p. 108). Los niños y cautivos muertos en honor de los dioses del agua "se repartían entre la gente noble y caudillos de guerra, a los cuales sólo les era lícito aquel manjar y potaje y en ninguna manera a los comunes y plebeyos" (Sahagún, 1969, I, p. 241; Torquemada, II, p. 166).[22]

Es sabido que a Motecuhzoma le servían habitualmente carne humana entre los "tres mil platos o más de manjares" que le presentaban (Oviedo, p. 51).

No podemos averiguar, con los datos existentes, si había discriminación en cuanto a sexo y edad para ingerir la carne humana, como sucedía entre otros pueblos del mundo. Solamente se sabe que a los

[22] En Chiapas y Guatemala se especifica que a los pueblos no les tocaba bocado de la carne humana (Ximénez, p. 85); entre los tarascos la carne se repartía a los principales (*Relación de Michoacán*, pp. 56-57).

banquetes se invitaba a los amigos así como a los parientes (López de Gómara, II, p. 416; Sahagún, 1969, III, p. 57, y I, pp. 143-146).

Hay dos citas que nos hacen pensar que las mujeres sí podían ingerir carne humana: "Si algún niño nacía con ronchas o bermejo decían que fue antojo de comer carne humana o de algún perrillo (*Costumbres*. . ., pp. 55, 56). La otra referencia corresponde a los tarascos: Tariácuri, rey tarasco, sacrificó a un sacerdote llamado Naca procedente de un pueblo vecino con el que tenía dificultades; diciéndole que era la carne de un esclavo, envió la carne de Naca a Zurumban, jefe de ese pueblo: éste

> llamó a las mujeres de su casa y díjoles: Vení acá presto mujeres; calentá esta carne. Y como la calentasen cortáronla y pusiéronla en unos xicales y pusieron todos en el patio los prencipales y señoras, y sacáronles aquella carne. . . y comieron todos [*Relación de Michoacán*, p. 58].

Cuando hubieron comido, un mensajero les dijo la verdadera identidad del sacrificado, o sea que pertenecía a su grupo. Al conocer la verdad, "Zurumban quedó en el patio gomitando la carne y sus mujeres, y metiendo las manos a la boca para hechar la carne, y no la pudieron hechar que ya estaba asentada en el estómago y vientre y quedó muy corrido Zurumban del engaño que le hizo Tariácuri" (*Relación de Michoacán*, p. 59).

Existían algunas restricciones o situaciones que no permitían consumir el cuerpo del ser inmolado. Suponemos que no podían ser comidas las víctimas con las que se tuvieran lazos de parentesco, o que pertenecieran al mismo grupo o tribu, como ocurre en la mayor parte de los pueblos caníbales. Desde luego, los niños de *pipiltin* sacrificados en honor de dioses del agua no podían comerse, y eran enterrados. Caso similar era el de las jóvenes descendientes de Tezcacóac, ofrendadas a Xochiquétzal y cuyos cuerpos se arrojaban al Ayauhcalli. Los sacrificados en *tlacaxipehualiztli* no podían ser comidos por sus captores, pues los consideraban como a sus hijos (Sahagún, 1969, I, p. 146). En Nicaragua, donde existían prácticas nahuas (López de Gómara, II, p. 356), se sacrificaban hombres y niños comprados, cuyos cuerpos no eran consumidos cuando provenían de la misma región.

El tabú de comer la carne de individuos del propio grupo o tribu debe de haber sido la causa principal de que durante el sitio de

Tenochtitlan los mexicas que se estaban muriendo de hambre no recurrieran al consumo de los cuerpos de su propia gente, aunque nada nos dice que no lo hicieran con los cuerpos de los tlaxcaltecas y de los españoles, de la misma manera que los primeros se comían —según los relatos de los cronistas— los cuerpos de los enemigos.

La carne de víctimas con enfermedades contagiosas, como las que se sacrificaban en el "ayuno del sol", así como las que eran ofrendadas a deidades de enfermedades contagiosas como Atlatonan (Durán, 1967, II, p. 181), no eran comidas.

En ciertos sacrificios, los cuerpos de las víctimas sufrían otro destino que el del estómago de sus ofrendantes, porque se consideraban propiedad de las deidades a quienes habían sido ofrecidas. Tal es el caso de algunos sacrificados en honor de Tláloc (López de Gómara, II, p. 418), cuyos cuerpos eran arrojados a la laguna:

> la carne del enteravanla y no la comían y avia lugar diputado para lenterrar porque no la comían era porque Tlaloc a quien esta fiesta se hacia era el dios de la tierra y por esto lo enterravan [*Costumbres*. . ., p. 44].

Los cuerpos de los representantes de Xochipilli en *tecuilhuitontli*, de Chicomecóatl en *huey tecuílhuitl*, y de Toci en *ochpaniztli* (*ibid.*, pp. 45, 46), después de desollados los guardaban en una caja.

No hay una relación de lo que se hacía con los cuerpos de los sacrificados en todas las fiestas; sin embargo, pensamos que casi todos eran comidos, cuando menos todos los cautivos, sin lugar a duda; solamente a algunas imágenes de dioses, que hemos mencionado, se les daba otro fin.

La distribución del cuerpo de la víctima obedecía también a reglas en las que era determinante la jerarquía social, pues recibían las partes más apetitosas del cuerpo y las que contenían más *mana* aquellos que ocupaban los primeros lugares en ella.

Como se ha dicho, ciertas partes del cuerpo se enviaban a Motecuhzoma (Sahagún, 1969, I, p. 143). Las piernas y los brazos eran las porciones más apreciadas y las que con mayor frecuencia se comían (Cervantes de Salazar, I, pp. 48, 49). El cuerpo del cautivo se dividía en tantas partes como hombres lo habían cautivado (el máximo era seis): "El primero, quien era el captor verdadero, tomaba su cuerpo y uno de sus muslos, el derecho. El segundo el muslo izquierdo, el tercero el brazo derecho, el cuarto el brazo izquierdo, el quinto el

antebrazo derecho, el sexto el antebrazo izquierdo" (*Códice Florentino*, VIII, p. 75).

La *Relación de Michoacán* (p. 56) describe cómo se repartió el cuerpo del mencionado sacerdote Naca, según las instrucciones dadas por Tariácuri: "los dos muslos que los lleven a Zurumban. . . el cuerpo y costillas llévenlo a los isleños. . . y los brazos (y los hombros) llévenlos a Curíngaro". Como puede apreciarse, aunque se trataba de jugarle una treta a Zurumban, le enviaron las mejores partes del cuerpo.

En Nicaragua (López de Gómara, II, p. 356) tenían costumbres más democráticas: repartían las secciones del cuerpo dando "el corazón al prelado, los pies y las manos al rey, los muslos al que lo prendió, las tripas a los trompetas, y el resto al pueblo para que todos lo coman".

El que le dieran las manos y los pies al rey era una distinción, ya que los consideraban de las partes más sabrosas. En Chiapas (Ximénez, p. 85) y en México (Cervantes de Salazar, I, pp. 48, 49) también les tocaban estas partes al gran sacerdote y al rey.

De los sacrificados en Tenochtitlan, se especifica que el cuerpo de la mujer "imagen" de Huixtocíhuatl, sacrificada en *tecuilhuitontli*, era para "los viejos que guardaban los templos" (Motolinía, p. 52), y el cuerpo del cautivo "imagen" de Tezcatlipoca, sacrificado en *tóxcatl*, era comido por los señores (Torquemada, II, p. 261). Recordemos también que los sacerdotes comían parte del hombre que sacrificaban cuando la diosa Cihuacóatl "tenía hambre" (Durán, 1967, I, p. 130).

Las cabezas y los corazones solamente podían comerlos los sacerdotes (López de Gómara, II, p. 421; Motolinía, p. 62; Torquemada, II, p. 118; Pomar, p. 17). Además, en *Costumbres*. . . (p. 46) se menciona que Motecuhzoma comía el corazón del cautivo más valiente, que se asaba en *huey milcaílhuitl*.

Es interesante señalar que también en algunas otras regiones del mundo las partes del cuerpo consideradas más importantes por diversas razones eran comidas por el jefe o el sacerdote. Por ejemplo, en Nueva Zelanda, al igual que entre los mexicas, el sacerdote se comía el corazón de la víctima; en ciertas regiones de África (Kimbunda y Kassanje) los jefes eran los que se lo comían. En Shekiam, del Senegal, el sacerdote comía el hígado (MacCulloch, III, p. 206).

Esto desde luego refuerza la teoría de que ciertas partes del cuerpo tenían tal carga de energía que solamente podía tocarlas o comerlas la persona que pudiera soportarla. Además, cuando por ejemplo el rey comía el corazón del cautivo más valiente, se impregnaba de su

valentía. Como ya se ha visto, la sangre nunca se consumía –excepto en pueblos más primitivos–, ya que era alimento exclusivo de los dioses.

La mayor parte de las víctimas sacrificadas eran comidas, con excepción de algunos representantes de los dioses, cuyos restos se enterraban o quemaban, o de otras víctimas cuya forma de muerte excluía tal posibilidad, como por ejemplo los que arrojaban al Pantitlan, donde se perdía el cadáver.

Después de efectuado el sacrificio, el cuerpo de la víctima era devuelto a los ofrendantes, grupos o particulares, quienes lo recogían en el Apétlac (Sahagún, 1969, III, p. 55); con la ayuda de ciertas personas, a las que se remuneraba (*ibid.*, p. 56), lo llevaban a la casa del dueño o al Calpulco, donde "viejos diputados para el dicho oficio, los cuales tomaban el cuerpo muerto y lo metían en un baño después de lavarlo con agua caliente, lo cocían y lo comían. . ." (*Papeles. . .*, VI, p. 203).

La carne de las víctimas la cocinaban, según la ocasión –con maíz y sal, sin agregarle chile–, los mercaderes que ofrecían víctimas en *tlacaxipehualiztli* y en *panquetzaliztli* (Sahagún, 1969, I, p. 143, y III, pp. 55, 56) y en *huey milcaílhuitl* (*Costumbres. . .*, p. 47). A los cautivos y a los niños sacrificados en honor de los *tlaloque* los cocinaban con flores y tallos de calabazas (Sahagún, 1969, I, p. 241; Torquemada, II, p. 156).

Hay algunas referencias a que se vendía carne humana en el mercado, "y aun tengo entendido que los vendían por menudo en el tianque" (Bernal Díaz, I, p. 188). También López Medel (p. 222) asegura que la carne de los prisioneros muertos en sacrificio era pesada y vendida en el mercado, como si fuera de cualquier animal. En la *Relación de Querétaro* (p. 36, cit. por Carrasco, 1950, p. 203) se dice que la carne de los cautivos sacrificados se cortaba en trozos pequeños y, ya cocida, se vendía en el mercado, como objetos muy preciados, a precios muy elevados.

Creo que estas suposiciones de que la carne humana se vendiera en el mercado carecen de base. Bernal Díaz no lo vio por sí mismo, sólo dice que "tiene entendido", y López Medel habla de algo que le contaron, pues él escribió durante el siglo XVIII. Además, como vimos, el consumo de carne humana era un privilegio de clase que habría perdido este carácter de haberse puesto a la venta. Además, el que los poseedores de esta carne la repartieran también tenía la finalidad de obtener regalos (*Costumbres. . .*, p. 47) y privilegios a cambio, pues

como menciona Pomar (pp. 17, 18), se repartía en pedazos no mayores de una onza, que se regalaban a las personas importantes: "caciques, señores principales y mercaderes, a todo género de hombres ricos de quien entendían sacar algún interés". Y en *Costumbres. . .* (pp. 42, 47) se asienta: "Y repartíanla y presentavanla a los señores y principales y para que les hiziere mercedes", "y dava de la carne a algunos principales a jente comun los quales todos la comían y davan al señor del esclavo algunas mantas en pago y maíz y frisoles y otras semillas". Es posible, sin embargo, que en grupos más alejados del poder central, como los otomíes de Querétaro, sí se vendiese como nos dice el relator: "cosa muy preciosa y vendíase muy caro".

Sin embargo, estoy segura de que la antropofagia entre los mexicas no era exclusivamente ritual, y que ya se había desarrollado un verdadero gusto por la carne humana, a la que incluso le encontraban sabor parecido a la carne de puerco (*Códice Magliabecchiano,* p. 72); por ello a las futuras víctimas las engordaban, salvo en el caso de la imagen de Tezcatlipoca. Los conquistadores, o los que escribieron siguiendo los relatos de éstos, aseguran que eran "cebados o puestos en caponera". Bernal Díaz (I, pp. 271, 293) cuenta que encontró en varias partes edificaciones hechas de madera y redes, "llenas de indios e indias encarcelados y a cebo hasta que estuviesen gordos para comer y sacrificar".

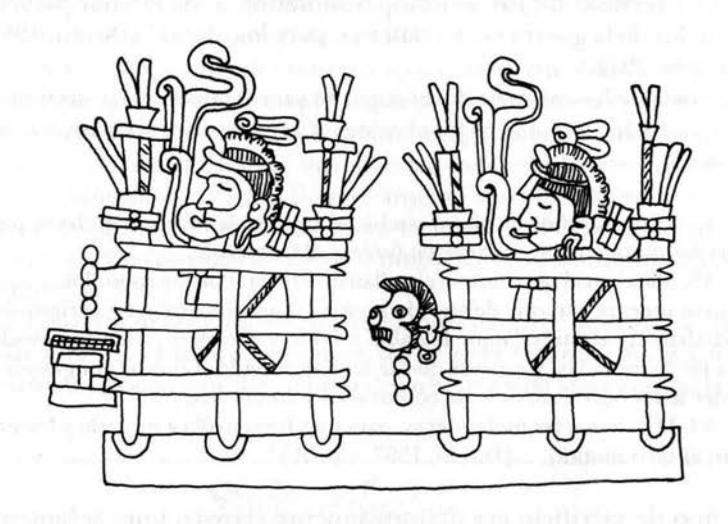
Es indudable que el grado de estratificación social de los pueblos o comunidades determinaba la exclusividad en el consumo de carne humana; es decir, donde no existía en forma definida la división de clases todos podían comer ese "alimento", pero en sociedades más evolucionadas como la mexica, donde por razones desconocidas había sobrevivido esta costumbre, el comer carne humana se convirtió en un privilegio de clase. Desde luego, los pobres no podían consumirla, pues no podían comprarla en forma de esclavos que ofrendar, y no tenían la oportunidad de capturar enemigos en las guerras, por lo que las más de las veces eran excluidos o participaban en condiciones diferentes de los nobles o principales.

Resumiendo, y con base en las evidencias con que contamos, entre los grupos que habitaron el área de Mesoamérica existían dos tipos de antropofagia: una ritual y otra gastronómica, y entre los mexicas estaban mezclados los dos tipos. Podríamos sugerir que la antropofagia existía en la antigua cultura aldeana, en la que todos tenían

derecho a participar de la carne del prisionero tomado de otra comunidad, ya que no se podía comer a nadie de la propia. Pero podemos sugerir que también existía una forma de endocanibalismo; es decir, comer un cadáver que no fue sacrificado, partes de él o excreciones, etc., de un pariente o de un miembro de la comunidad, para continuar la relación con él. A pesar de que no hay más que un solo dato de endocanibalismo en la Mesoamérica prehispánica, que fue cuando se bebieron las cenizas del cuerpo de Motecuhzoma (*Costumbres*. . ., p. 57), la evidencia etnográfica de tomar café elaborado con el agua en la que se bañó al muerto es indicio de que esta costumbre debe de haber estado bastante extendida.

Esto nos lleva a pensar que en el canibalismo mexica hay dos fuentes de origen o que estaban mezcladas dos tradiciones: una de pueblos guerreros que se comían a sus enemigos por afición a la carne humana, mezclada con la adquisición del poder del enemigo, y otra de pueblos con una tradición de endocanibalismo, pero con mayores implicaciones rituales y que llegaron en determinado momento no sólo a comerse a sus muertos y a sus antepasados, sino a sus propios dioses.

XV. ACOMPAÑANTES DE LOS MUERTOS



UN SACRIFICIO que tenía fines diferentes a los que hemos visto era el manístico. Era exclusivo de las clases altas y consistía en inmolar víctimas humanas para que acompañaran a un difunto importante a la otra vida. Estuvo muy extendido en todo el mundo y por toda el área mesoamericana desde el Preclásico. En Tlatilco se encontraron entierros múltiples de dos, tres y más individuos. En la mayoría de los casos se trataba de un cuerpo de adulto joven acompañado de restos de niños de muy corta edad. En uno de los entierros los restos correspondían a tres mujeres adultas jóvenes; en otro se encontraron restos con relación anatómica de un adulto joven junto con los de dos adolescentes y seis o siete niños que no guardaban dicha relación.[1] Hay, además, evidencias arqueológicas de que existió en casi toda Mesoamérica.[2]

Los "acompañantes de los muertos" (Durán, 1967, II, p. 392) se

[1] Comunicación verbal de Arturo Romano.

[2] Aunque Ruz (pp. 165, 166) dice que los entierros de acompañantes estaban restringidos a los Altos de Guatemala, desde el Preclásico temprano hasta el Posclásico; el Petén en el Clásico temprano; la región del Usumacinta durante el Clásico tardío.

llamaban en náhuatl *tepantlacaltin*, o *teixpanmiquizteuicaltin*, "los que iban tras el muerto a tenerle compañía. . .; éstos eran esclavos domésticos del servicio de los señores, comprados o avidos por justicia, porque los de la guerra no servían más para los dioses" (Durán, 1967, II, pp. 296, 297).

Además de los esclavos domésticos se sacrificaban otros sirvientes, sobre todo los enanos y jorobados, y en ocasiones incluso a las esposas:

> . . .si era rey o señor de algún pueblo el muerto le ofrecían esclavos para que los matasen con él para que fuesen allá a servirle.
>
> 48. Mataban al sacerdote o capellán que tenía. Porque todos los señores tenían un capellán que dentro de la casa les administraba las cerimonias. Mataban el maestresala que le había servido y al copero, a los corcovados y a las corcovadas, y enanos que le habían servido. Lo cual era grandeza entre los señores: servirse de corcovados y corcovadas.
>
> 49. Mataban a las molenderas, para que fuesen allá a molerle y hacerle pan al otro mundo. . . [Durán, 1967, I, p. 56].[3]

Este tipo de sacrificio era definitivamente clasista, pues solamente lo hacían para los señores y reyes, "porque la gente común, como no lo alcanzaba cuando mucho la mujercilla y los parientes le daban alguna comida y le ofrecían cuentecillas de barro, o de piedras bajas y viles" (Durán, 1967, II, p. 392).

El número de esclavos que se mataban para que acompañaran al muerto variaba según su *status* y el momento político; por ejemplo en los funerales de los señores mexicas que murieron peleando contra los chalcas solamente un esclavo acompañó a cada difunto para servirle en el otro mundo (Durán, 1967, II, p. 154). Los esclavos inmolados para las exequias de los reyes mexicas fueron aumentando en número a la par que aumentaba el poderío mexica,[4] de tal manera que, además de todos sus esclavos y algunos sirvientes, mataban esclavos traídos como tributo por los otros reyes. Cuando murió Axayácatl (Durán, 1967, II, p. 295) los señores vecinos y los de las provincias subyugadas trajeron en promedio cuatro esclavos cada uno; en total fueron

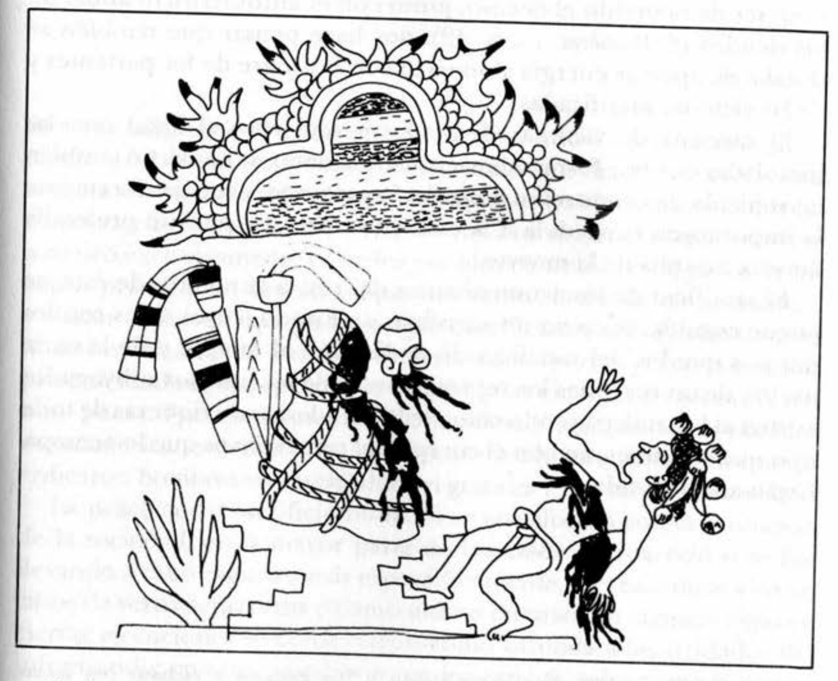
[3] Los mismos datos se encuentran en el *Ramírez*, p. 508.

[4] Ixtlilxóchitl (pp. 352, 353) describe las exequias del tirano Tezozómoc y dice que sacrificaron esclavos a su muerte, así como a los cuatro, veinte y ochenta días, pero que no eran tantos como después se usó.

cincuenta o sesenta los que ahí mataron (*ibid.*, p. 300), pero cuando murió Ahuítzotl fueron diez los esclavos que trajeron los señores tributarios, y el total de los acompañantes del difunto rey al otro mundo fue de doscientos (*ibid.*, p. 393).

Los acompañantes del muerto aparentemente iban tranquilos a su muerte, pues pensaban que seguirían sirviendo en el otro mundo a su señor (*ibid.*, p. 394): "Llevaban las víctimas sus mantas nuevas pensando que allá a donde iban había frío puesto que no alumbraba el sol" (Motolinía, p. 305). Iban ricamente vestidos, llevando consigo todos los tesoros que se llevaba a la muerte el señor. En muchas ocasiones ellos mismos decidían acompañar al otro mundo a su señor (Pomar, p. 36).

El cadáver del rey, especialmente amortajado, se incineraba en una gran pira en el templo, después de lo cual se arengaba a los que morirían para que cuidaran bien de su señor y de sus casas en la otra



43. *Acompañantes de los muertos.* (*Códice Magliabecchiano*, lám. 66.)

vida, y sobre un *teponaxtle* les sacaban el corazón,[5] el que arrojaban junto con la sangre en la hoguera donde ardía todavía el cuerpo del rey (*ibid.*, II, p. 355). Parte del tesoro se quemaba y parte se enterraba en el templo.

Después de 4 días mataban otros 10 o 15 esclavos y se decía que era el tiempo que iba caminando el ánima al infierno y necesitaba de ese socorro. A los 20 días mataban 40 esclavos; a los 40, 203; a los 60, 102; a los 80, 10 o 12 (Torquemada, II, p. 523).

Según relatan López de Gómara (II, p. 395) y Torquemada (II, pp. 24, 525), en los funerales del Calzontzin de Michoacán se mataba mucha más gente: además de la de servicio, varias mujeres nobles, "varones que morían por su voluntad", y artesanos; a estos acompañantes se les daba muerte golpeándolos con porras.

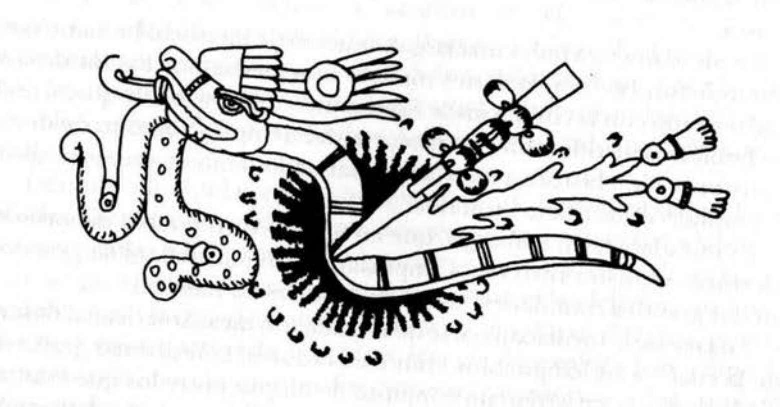
Como ya dijimos, el fin principal de matar a los "acompañantes de los muertos" era para que éstos sirvieran a sus amos en el ultramundo. Sin embargo, el sacrificio de individuos a los 4, 20, 40, 60 y 80 días después de ocurrido el deceso, junto con el autosacrificio anual de los deudos (*Costumbres*. . ., p. 42), nos hace pensar que también se trataba de aportar energía al muerto con la sangre de los parientes y de las víctimas sacrificadas.

El número de víctimas dedicadas a este rito, al igual que las inmoladas en otras formas de sacrificio humano, se convirtió también en vehículo de ostentación de poderío y riqueza, y refleja claramente la importancia concedida a la estructura clasista, pues se pretendía llevarla más allá de la muerte.

El sacrificio de los acompañantes del rey, a la muerte de éste, se puede considerar como un sacrificio de Estado, cuyos fines son los mismos que los del sacrificio de dedicación al templo y de la coronación de un rey, pues los representantes de los pueblos subyugados asisten al funeral, trayendo como tributo, además de riquezas de todo tipo que se quemarán con el cuerpo del rey, esclavos que lo acompañarán a la otra vida.

[5] Sahagún (I, p. 296) dice que mataban a "los esclavos y esclavas con saetas, metiéndolas por la olla de la garganta".

CONCLUSIONES



Se puede afirmar que el sacrificio ritual ha sido y sigue siendo practicado por todos los pueblos del mundo que han creído, de una manera u otra, en la existencia de lo sobrenatural. No sucede lo mismo con el sacrificio humano, que, conforme a las evidencias existentes, se practicó exclusivamente entre los pueblos cultivadores, algunos de los cuales practicaban también el pastoreo como actividad importante.

Gran parte de los pueblos que sacrificaron seres humanos lo hicieron únicamente durante los momentos de crisis graves o con una periodicidad regular, pero muy amplia, y las víctimas en general eran muy pocas. Fueron solamente los mexicas y algunos otros pueblos mesoamericanos, como los tlaxcaltecas y los huexotzincas, los que sacrificaron hombres en cantidades tan grandes y con tanta frecuencia.

La práctica del sacrificio humano se transformó con la evolución de la sociedad; en la mayor parte de los casos desapareció o se fue llevando a cabo cada vez más esporádicamente, efectuándose sólo en casos de verdaderas crisis o como último recurso. En algunos lugares, ciertas ejecuciones se conservaron como ofrenda a las deidades del inframundo; en otros quedaron reminiscencias, tales como la acción de quemar muñecos de paja o de trapo en algunas festividades, o de

enterrar figuras antropomorfas de barro con los difuntos. Pero el sacrificio humano no desapareció totalmente con la civilización, ni siquiera con la era industrial, ya que en algunos lugares se ha seguido practicando como manifestación de contracultura o de cultura subterránea.

En Mesoamérica hubo una larga tradición de sacrificio humano que culminó con las inmolaciones masivas efectuadas por los mexicas y que terminó con la conquista de los españoles. Es probable que, si ésta no hubiera ocurrido, con el transcurso del tiempo y como parte de su transformación histórica habría desaparecido también en esta región del mundo el sacrificio humano.

Es indudable, sin embargo, que en ningún otro pueblo del orbe el sacrificio humano tuvo tanta importancia en el ritual, ni se practicó en tan grandes cantidades, como en la sociedad mexica.

Los mexicas formaban parte de la tradición mesoamericana, dentro de la cual todos los pueblos eran cultivadores, con diverso grado de evolución, y compartían un conjunto de rasgos, entre los que estaban las variaciones de religiones politeístas, cuyos ritos exigían la inmolación de seres humanos.

De acuerdo con las evidencias arqueológicas, el sacrificio humano se practicaba desde el Preclásico en distintas áreas. Posiblemente la forma más extendida de matar a la víctima era cortándole la cabeza, aunque hay evidencias en el Clásico, sobre todo en el área maya y en Teotihuacan, de que ya también había una forma de extracción de corazón, que parece haber diferido un tanto de la técnica empleada en el Posclásico. Las pruebas nos señalan que con los toltecas aumentó o se le dio mayor importancia al sacrificio por extracción del corazón, y este pueblo debe haber difundido o implantado esta costumbre en los pueblos sobre los que influyeron, considerando esta forma de ofrendar a los dioses superior a las empleadas antes y seguramente como un rasgo civilizatorio.

De toda la bibliografía existente relacionada con los pueblos mesoamericanos, únicamente sobre los mexicas hay suficientes datos para reconstruir no sólo su religión y el sacrificio humano, sino también casi toda su organización económica y social, teniendo en cuenta, como se ha repetido en diversas ocasiones, las limitaciones de confiabilidad de las fuentes y las lagunas de conocimientos que es imposible llenar.

Los mexicas tuvieron una particular historia que se caracterizó por

una rápida evolución del pueblo pequeño y subyugado que era a Estado despótico, en el que la religión tuvo un importante papel represor, dominando sobre gran parte del territorio denominado ahora Mesoamérica. Su capital, Tenochtitlan, alabada por todos los cronistas que la conocieron, se convirtió en el centro económico, político y religioso de toda el área, donde se efectuaban las grandes transacciones económicas, se decidía la política a seguir y se efectuaban los ritos más importantes. Desde aquí se imponían los ritos a los pueblos subyugados, a través de sacerdotes especialmente dedicados a ello.

Después de rápidas campañas guerreras, los pueblos del valle de México fueron derrotados, y sus tierras, con sus respectivos labradores, repartidas a los principales guerreros mexicas. Cuando se iniciaron las guerras de conquista contra pueblos más alejados, no hubo necesidad de fuerza de trabajo esclava en el valle de México, puesto que ésta estaba saturada por otras formas de explotación, como la renta-tributo, por lo que no fue necesario conservar a los cautivos como esclavos, y sus vidas se capitalizaron políticamente, sacrificándolos a los dioses. A los ojos de los pueblos subyugados esto reforzaba el poder de los mexicas y al mismo tiempo era una medida que terminaba haciendo de la milicia la profesión más codiciada, cuyos miembros contaban con los mayores privilegios; el valor en la guerra se traducía en la captura de enemigos que pudieran ser sacrificados y ofrendados como tributo.

Fueron precisamente su modo de producción económica y sus relaciones de producción, así como la rápida transformación de éstas, los que llevaron al pueblo mexica al excesivo número de muertes rituales que nos relatan las fuentes. Seguramente que al agotarse las posibilidades de realizar nuevas conquistas para apropiarse de más tributos el número de sacrificados tendería a disminuir, como de hecho estaba sucediendo. Al tiempo que disminuyeron las guerras de conquista aumentaron las *xochiyaóyotl*, cuyo objeto era mantener el espíritu bélico impuesto en tiempos pasados; y estas guerras, ya sin el aliciente del botín, convirtieron en presas más valiosas a los cautivos prendidos en ellas.

En el momento del contacto la sociedad mexica estaba definitivamente en una etapa de transformación; prueba de ello es la importancia que estaban adquiriendo el comercio y los mercaderes, cuyo papel era clave, tanto en tiempo de guerra —ya que la mayor parte de los

encuentros se iniciaban por causa de ellos– como en tiempo de paz –puesto que tenían mayores posibilidades de comerciar.

De acuerdo con nuestro análisis, hubo en Mesoamérica dos tradiciones de sacrificio humano, quizá coexistiendo desde épocas muy remotas. Estas dos tradiciones coinciden, *grosso modo,* con los sacrificios que hemos llamado de la comunidad, y los individuales, que culminaron en los sacrificios de Estado.

Los primeros eran ofrecidos por la comunidad en su totalidad para que sobre ella recayeran, en los momentos de crisis, los beneficios relacionados con las necesidades de supervivencia física y de cohesión del grupo. Esto se lograba sobre todo a través de la representación de un mito, con lo que se buscaba regenerar la naturaleza y renovar el pacto con las deidades. Las crisis sobrevenían cuando había un desequilibrio de las fuerzas motoras del cosmos, y estaban íntimamente relacionadas con el ciclo anual de la naturaleza, que era el escenario de la continua regeneración de la energía cósmica a través de lo que aparece como nacimiento, crecimiento, muerte y renacimiento.

Las crisis producidas por el desequilibrio de la energía del cosmos se remediaban a través de sacrificios que permitían el flujo del *mana* concentrado en la sangre de la víctima y que ayudaba a la regeneración o revitalización del universo, en una especie de reciclaje dialéctico hombre-naturaleza. Por ello los sacrificios de este tipo tenían un carácter profiláctico de prevención de crisis, y de ahí su importancia en el ritual calendárico.

La víctima tenía también como función concentrar todo el odio de la comunidad, que estaba dirigido (sobre todo en una sociedad tan reprimida y tan sumisa como la mexica) contra la autoridad representada por los jefes, por lo que hacía las veces de chivo expiatorio. La víctima, que pertenecía a la propia comunidad, debía llenar los requisitos necesarios para que su muerte fuera aceptada y no causara contraviolencia; de ahí que eligieran niños, ciertas mujeres, esclavos o seres que, por ser ya sagrados, como lo eran los reyes, no causaban problemas de ese tipo. El ser elegidos como víctimas les confería un carácter sagrado y se les trataba como a deidades.

La muerte de la víctima actuaba como elemento transformador renovador, proceso en el que la víctima-imagen del dios fundía su *mana* con el del cosmos o renacía en otra dimensión o en otra época histórica, que podía ser otra edad cósmica: el mundo de los dioses o el de los antepasados. La muerte era indispensable para que hubiera

transformación y la posibilidad de existir en otra vida; a esto se debe que en los mitos cosmogónicos el dios de la muerte sea uno de los primeros en ser creados.

Algunos ritos específicos, como el desollamiento y algunas formas de canibalismo, especialmente aquellas en que se comían a los dioses, estaban asociados con este tipo de sacrificio.

Por otra parte, probablemente el sacrificio individual tuviera su origen en la obtención de trofeos de guerra que proporcionaban el *mana* del enemigo muerto, y esto implicaba poder, al mismo tiempo que era una demostración del valor y la habilidad individuales del guerrero. Obtener una gran cantidad de trofeos traía consigo mayor prestigio y, en última instancia, mayor poder, puesto que los hombres más valientes tenían más probabilidades de ser nombrados jefes.

El enemigo muerto era comido para adquirir energía o *mana*, quizá también por el gusto mismo del sabor de la carne. Las reliquias del sacrificado se conservaban como recuerdo de la hazaña realizada y por el poder que proporcionaban. Este tipo de asesinatos de miembros de otras tribus tenía como fin primordial ensalzar el valor individual, pero la acción de matar y de traer el trofeo beneficiaba a toda la comunidad al aportarle nueva energía.

Cuando se llegó a la concepción de que los dioses necesitaban del sacrificio de seres humanos, se procuró cautivar a los enemigos y darles muerte con los requisitos que hacían de ésta un sacrificio. Es posible que en un principio los mismos cautivadores actuaran como sacrificadores, como pudo ser el caso de las ejecuciones rituales por flechamiento que relata la *Historia tolteca-chichimeca*. Posteriormente, la sociedad se diversificó y el ritual se volvió más complejo, convirtiéndose el manejo de lo sobrenatural en monopolio del grupo sacerdotal, que era uno con el Estado, el cual iba adquiriendo rápidamente mayor poder. La ideología impuesta por el Estado hacía hincapié en la importancia de las hazañas guerreras, en las que cautivar enemigos para ofrecerlos en sacrificio tenía un lugar primordial. El valor de la guerra –que se expresaba trayendo cautivos para el sacrificio– se transformó en tributo y en muestra de lealtad y sumisión al Estado. Éste convirtió entonces la acción de cautivar prisioneros y traerlos como tributo en la mejor forma de adquisición de prestigio, riqueza y poder.

Al volverse despótico el Estado, con capacidad y fuerza suficientes para manejar grandes ejércitos, sometió a otros pueblos, a los cuales

impuso fuertes tributos entre los que estaban la aportación de víctimas humanas para las grandes celebraciones político-religiosas que se efectuaban en Tenochtitlan y que tenían como objeto reforzar su poder.

En Tenochtitlan se concentraron los dos tipos de tradición de sacrificio que hemos mencionado, y que ejemplificamos, por una parte, con los sacrificios de "imágenes" de deidades, y, por otra, con los sacrificios de cautivos, los cuales ya habían adquirido características diferenciadas al evolucionar la sociedad tenochca y los ritos imperantes en ese momento en la gran urbe. Asimismo, habían surgido variantes, tales como los sacrificios masivos ofrendados individualmente por los comerciantes, que tenían el mismo fin de adquisición de prestigio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta Saignes, Miguel, *Tlacaxipehualiztli (Un complejo mesoamericano entre los caribes)*, Caracas, Instituto de Antropología y Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Central, 1950.

Agrinier, Pierre, "A Sacrificial Mass Burial at Miramar, Chiapas, Mexico", *Papers of the New World Archaeological Foundation*, núm. 42, Provo, Brigham Young University, 1978.

Aguilar, Francisco de, *Relación breve de la Conquista de la Nueva España*, estudio y notas de Federico Gómez de Orozco, México, Porrúa, 1954.

Alden Mason, J., *The Ancient Civilization of Peru*, Londres, Middlessex, Pelican Books, 1961.

Anales de Tlatelolco y Códice de Tlatelolco, Fuentes para la Historia de México II, versión y notas de Heinrich Berlin, resumen e interpretación del códice de Robert H. Barlow, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1948.

Anaya Monroy, Fernando, "La antropofagia entre los antiguos mexicanos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, vol. VI, pp. 211-218.

Anwyl, E. y J. A. Mac Culloch, "Sacrifice. Celtic", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. por James Hastings, Edimburgo, 1920, vol. XI, pp. 8-11.

Armillas, Pedro, "Notas sobre sistemas de cultivo en Mesoamérica. Cultivos de riego y humedad en la cuenca del río de las Balsas", *Anales*, México, INAH, 1949, t. III, pp. 85-114.

———, "Tecnología, formaciones socio-económicas y religión en Mesoamérica", *Selected Papers of the XXXIXth International Congress of Americanists*, ed. por Sol Tax, Chicago, University of Chicago Press, 1951, pp. 19-30.

Barlow, Robert, "La fundación de la Triple Alianza", *Anales*, México, INAH, 1949, t. III, pp. 147-155.

———, *The Extent of the Empire of the Culhua-Mexica*, Berkeley, University of California Press, Ibero-Americana: 28, 1950.

Bartra, Roger, *Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico*, México, Grijalbo, 1975, Colección 70, núm. 142.

Bary, W. Theodore de (ed.), *Sources of Indian Tradition. Introduction to Oriental Civilizations*, Columbia University Press, 1960.

Batres, Leopoldo, *Teotihuacan. Memorias*, México, 1906.

Benavente, fray Toribio de, *véase* Motolinía.

Bernal, Ignacio, "Notas preliminares sobre el posible imperio teotihuacano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, vol. 5, pp. 31-38.

Beyer, Hermann, *Mito y simbolismo en el México antiguo. El México antiguo*, t. X, primer tomo de las obras completas de Hermann Beyer, recopiladas, traducidas y arregladas por Carmen Cook de Leonard, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965.

Boone, Elizabeth H., ed., *Ritual Human Sacrifice in Mesoamérica*, Dumbarton Oaks, 1984.

Borbolla, Daniel Rubín de la, "Informe de los trabajos de antropología realizados durante la segunda temporada de exploraciones en Monte Albán", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, época 4ª, t. VIII, núm. 1, pp. 189-202.

Broda, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, 1971, vol. 6, pp. 245-337.

———, "Los estamentos en el ceremonial mexica", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, SEP-INAH, 1976, pp. 37-38.

Cabrera C., Rubén, George Cowgill, Saburo Sugiyama y Carlos Serrano, "El proyecto templo de Quetzalcoatl", *Arqueología*, México, INAH, Dirección de Monumentos Prehispánicos, 1989, núm. 5, pp. 51-79.

Calnek, Edward E., "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan", *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, México, SepSetentas 143, 1972, pp. 11-65.

Capitan, Louis, "Sacrifices humains dans l'Amérique Centrale", *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, París, 1910, pp. 109-126.

Cárcamo Celes, Ernesto, "La serpiente emplumada (Psicoanálisis de la religión maya-azteca y del sacrificio humano)", *Revista de Psicoanálisis*, México, 1943, año 1, núm. 1, pp. 5-38.

Carrasco, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM, 1960.

———, "Social organization of Ancient Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1971, vol. 10, 1ª parte, pp. 349-375.

———, "Los linajes nobles del México antiguo", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, SEP-INAH, 1976, pp. 19-36.

———, "Estratificación social indígena en Morelos durante el siglo XVI", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, SEP-INAH, 1976, pp. 102-117.

———, "La sociedad mexicana antes de la Conquista", *Historia general de México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1976, t. I, pp. 167-288.

———, "La economía en el México prehispánico", *Economía, política e ideología en el México prehispánico*, México, CIS-INAH-Nueva Imagen, 1978, pp. 13-76.

Carrasco, Pedro, "Las fiestas de los meses mexicanos", *Mesoamérica. Homenaje a Paul Kirchhoff*, México, SEP-INAH, 1979, pp 51-60.

Casas, fray Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

Caso, Alfonso, "Instituciones indígenas precortesianas", *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, México, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, 1954, vol. 5, pp. 13-27.

——, *El pueblo del sol*, México, FCE, 1953.

——, "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, 1956, núm. 1, t. XV.

——, "La tenencia de la tierra entre los antiguos mexicanos", *Memorias de El Colegio Nacional*, México, 1959, t. IV, pp. 29-54.

Castillo, Cristóbal del, "Historia de los mexicanos", traducción de Francisco del Paso y Troncoso, en *Biblioteca Náhuatl V. Traducciones. Migraciones*, Florencia, 1950.

Castillo F., Víctor M., *Estructura económica de la sociedad mexica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: 13, 1972.

Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de Nueva España*, compilado por Francisco del Paso y Troncoso, estudio fotográfico de Hauser y Manet, Madrid, 1914, 3 vols.

Codex Borbonicus, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1974.

Codex Ixtlilxóchitl, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1976.

Codex Magliabecchiano, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1970.

Codex Nuttal, The. A Picture Manuscript from Ancient Mexico, ed. por Zelia Nuttal, Nueva York, Dover, 1975.

Códice Aubin, traducción de J. M. Aubin, París, Laroux, 1893.

Códice Azcatitlan, El, Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Serie, t. XXXVIII, París, Mussée de L'Homme, 1949.

Códice Bodley, México, SMA, 1960.

Códice Borgia, véase Seler, *Comentarios al Códice Borgia.*

Códice Boturini (Tira de la peregrinación), Colección de Documentos Conmemorativos del DCL Aniversario de la Fundación de Tenochtitlan, México, SEP, Dirección General de Educación Primaria, 1975, documento núm. 1.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles, traducido por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Historia, 1945.

Códice Florentino, véase Florentine Codex.

Códice Laud. Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1965, vol. 3, pp. 315-409.

Códice Matritense de la Real Academia de la Historia, editado por Francisco del

Paso y Troncoso, Madrid, Fototipia de Hauser y Manet, 1905, vol. 6, parte 2, ed. facsimilar.

Códice Mendocino, texto explicativo de Jesús Galindo y Villa, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología y Etnografía, 1925.

Códice Ríos (o *Vaticano Latino* 3783, "A"), *Antigüedades de México,* recopilación de Lord Kingsborough, estudio de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, vol. III, pp. 7-313.

Códice Selden, The Selden Roll, Monumenta Americana, comentario descriptivo por Scottie Burland, Berlín, 1955, t. II.

Códice Selden, México, SMA, 1960, ed. facsimilar.

Códice Vaticano (*Codex Vaticanus* 3773, "B"), México, Librería Anticuaria Guillermo Echániz, 1939.

Códice Vindobonensis (Mexicanus 1, C. Vienna), México, Librería Anticuaria Guillermo Echániz, 1944.

Cook, S. F., "Human Sacrifice and Warfare as Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico", *Ancient Mesoamerica, Selected Readings,* Palo Alto, Peel Publications, 1971, pp. 279-298.

Corona Sánchez, Eduardo, "La estratificación social en el Acolhuan", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica,* México, SEP-INAH, 1976, pp. 88-101.

Cortés, Hernán, "Carta al Consejo de Indias", *Colección de Documentos Inéditos. . . de Indias,* Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1865, vol. III, pp. 535-545.

____, *Cartas de relación,* México, Porrúa, Colección "Sepan Cuantos. . .", núm. 7, 1973.

"Costumbres de Nueva España", "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", *Tlalocan,* Federico Gómez de Orozco, editor, México, 1945, vol. II, pp. 37-63.

Cowhill, George L., Rubén Cabrera C. y Saburo Sugiyama, "Some implications of mass human sacrifice at Teotihuacan, Mexico", ponencia presentada en el 54th Meeting of the Society for American Archaeology, Atlanta, 1989.

Crawley, A. E., "Human Sacrifice. Introductory and Primitive", *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* ed. por James Hastings, Edimburgo, 1920, vol. VI, pp. 840-845.

Creel Glessner, Herrlee, *The Birth of China,* Nueva York, Frederick Ungar Publishing Co., 1961.

Dahlgren de Jordan, Barbro, "Etnografía prehispánica de la costa del Golfo", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* México, 1953, vol. XIII, pp. 145-146.

____, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas,* XI, México, Imprenta Universitaria, 1954.

"Dahomey", *Encyclopaedia Britannica,* The University of Chicago, 1961, vol. VI, pp. 974-976.

Davies, Nigel, *Ritual Human Sacrifice in History and Today,* William Morrow, Nueva York, 1981.

Demarest, Arthur A., "Overview: Mesoamerican Human Sacrifice in Evolutionary Perspective", *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica,* Dumbarton Oaks, 1984, pp. 227-247.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España,* México, Robredo, 1939.

Dosal, Pedro, "Descubrimientos arqueológicos en el templo de Quetzalcóatl (Teotihuacan)", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía,* México, 1925, 5ª época, t. I, núm. 3, pp. 216-219.

Douglas, Mary, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966.

——, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology,* Londres, Barrie & Jenkins, 1970.

Dresden Codex, The, A Commentary on the Dresden Codex. A Maya Hyerogliphic Book, de Eric J. Thompson, Filadelfia, American Philosophical Society, 1972.

Drucker, Philip, *Ceramic Stratigraphy at Cerro de las Mesas, Veracruz, Mexico,* Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1943, Bulletin 141.

Durán, fray Diego de, *Historia de las Indias de la Nueva España y Islas de la Tierra Firme,* México, Ed. Nacional Atlas, 1951.

——, *Historia de las Indias de la Nueva España y Islas de la Tierra Firme,* 2 vols., México, Porrúa, 1967.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life,* Nueva York, The Free Press, 1965.

Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio humano,* México, FCE, 1983.

Dyer Ball, "Human Sacrifice. Chinese", *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* ed. por James Hastings, Nueva York, 1913, vol. VI, pp. 845-877.

Edmonson, Munro, "Human Sacrifice in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Chumayel", *Ritual Human Sacrifice in Mesoamérica,* Dumbarton Oaks, 1984, pp. 91-100.

Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion,* Nueva York, Harvest Books, 1959.

Ellis, Davidson H. R., *Gods and Myths of Northern Europe,* Harmondsworth, Penguin Books, 1964.

——, *Tratado de historia de las religiones,* México, Era, 1972.

Encyclopaedia Britannica, The University of Chicago, 1961, 24 vols.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. por James Hastings, Nueva York, 1913, 6 vols.

Engels, Federico, *Anti-Dühring*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1975.

———, "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado", en Marx y Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, s. f., pp. 471-613.

Erdheim, Mario, "Transformación de la ideología mexica en realidad social", *Economía, política e ideología en el México prehispánico*, México, CIS-INAH-Nueva Imagen, 1977, pp. 195-220.

Eurípides, *Las diecinueve tragedias*, México, Porrúa, Col. "Sepan Cuantos. . .", núm. 24, 1975.

Evans-Pritchard, E. E., *Theories of Primitive Religion*, Londres, Oxford University Press, 1972.

Fay-Cooper, Cole, *The Peoples of Malaysia*, Princeton, D. Van Nostrand, 1945.

Fernández de Oviedo y Valdez, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, prólogo de J. Natalicio González, notas de José Amador de los Ríos, Asunción, Guaranía, 1945, 14 vols.

Feuchtwanger, Franz, "Representaciones relacionadas al culto de Xipe procedentes de Tlatilco y sitios similares", *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, SMA, México, 1972, pp. 69-72.

Firth, Raymond, "Offering and Sacrifice: Problems of Organization", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1963, XCIII, pp. 12-24.

Fletcher, Alice, "Pawnee", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. por James Hastings, Edimburgo, 1920. vol. IX, p. 699.

Florentine Codex, traducido por Charles E. Dibble y Arthur J. Anderson, 14 vols., Santa Fe, University of Utah, The School of American Research, 1950-1961.

Folan, William J., "Algunos ejemplos arqueológicos de piedras de sacrificio en Cobá, Q. Roo", *Boletín ECAUDY*, Mérida, 1978, vol. 6, núm. 31.

Foncerrada de Molina, Marta, "El sacrificio por decapitación en Palenque", *The Art, Iconography & Dynastic History of Palenque*, The Proceedings of the Segunda Mesa Redonda de Palenque, California, 1974, pp. 177-180.

Franco, José Luis, *Minería prehispánica en la sierra de Querétaro*, México, Secretaría del Patrimonio Nacional, 1970.

Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE, 1956.

Gait, E. A., "Human Sacrifice. India", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. por James Hastings, Edimburgo, 1920, vol. VI, pp. 849-853.

García Martínez, Bernardo, "Consideraciones corográficas", *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1976, pp. 2-69.

Garibay K., Ángel María, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, 1958.

———, *Vida económica de Tenochtitlan 1. Pochtecáyotl (arte de traficar)*, paleografía, versión, introducción y apéndices preparados por Ángel María Garibay Kintana, México, UNAM, Seminario de Cultura Náhuatl, 1961.

Garibay K., Ángel María, "Diego Durán y su obra", prólogo de *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, t. I, pp. XL-XLVII.

——, "Proemio general" de fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1969, t. I, pp. 7-23.

Gay, Carlo T. E., *Chalcacingo*, Portland, International Book Service, 1972.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI Editores, 1967.

——, "Structure of the Aztec Empire", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1971, vol. X, 1ª parte, pp. 376-394.

——, "A Survey of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historical Tradition", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1975, vol. XV, 4ª parte, pp. 311-321.

Girard, René, *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972.

——, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.

Glass, John B., "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1975, vol. XIV, 3ª parte, pp. 3-80 (a).

——, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1975, vol. XIV, 3ª parte, pp. 81-252 (b).

Godelier, Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, México, Siglo XXI Editores, 1974.

González de Lesur, Yolotl, "El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexica de Aztlan a Tula", *Anales*, México, INAH, 1966, pp. 175-190.

González Enríquez, Raúl, *Notas para la interpretación del pensamiento mágico*, México, América, 1948.

González Rul, Francisco, "Un tzompantli en Tlatelolco", *Boletín del INAH*, México, 1963, núm. 13, pp. 3-5.

González Torres, Yolotl, "El contenido social del sacrificio humano", *Religión en Mesoamérica*, XXI Mesa Redonda, SMA, México, 1972, pp. 193-197.

——, "El concepto de tona en el México antiguo", *Boletín del INAH*, México, 1976, núm. 19, época II, pp. 13-16 (a).

——, "La esclavitud entre los mexicas", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, SEP-INAH, 1976, pp. 78-87 (b).

——, "Algunas consideraciones sobre la antropofagia en Mesoamérica", *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, París, 1976, pp. 108-111 (c).

——, "La esclavitud en el México prehispánico", *Mesoamérica. Homenaje a Paul Kirchhoff*, México, SEP-INAH, 1979, pp. 86-87.

——, "Formas de propiedad de la tierra entre los mexicas", *Relaciones de producción y tenencia de la tierra en el México antiguo*, México, INAH, Colección Científica, Etnología, 99, 1981, pp. 71-82.

Guzmán, Eulalia, *Aclaraciones y rectificaciones a la "Relación de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anáhuac"*, México, Libros Anáhuac, Imprenta Arana Hnos., 1958, 2 vols.

Hainchelin, Charles, *Orígenes de la religión*, La Habana, Editora Política, 1963.

Handbook of South American Indians, Julian H. Steward, editor, Washington, D. C. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1948, 7 vols.

Harner, Michael, "The Ecological Basis for Aztec Sacrifice", *American Ethnologist*, 1977, vol. 4, núm. 1, pp. 117-135.

Harris, Marvin, *Caníbales y reyes*, México, Salvat, Biblioteca científica, 1986.

Heizer, Robert F., "Human Sacrifices among the Aztecs", *Ciba Symposia*, Basilea, 1948, julio-agosto, vol. 10, núm. 1, pp. 922-923.

Herodoto, "The History of Herodotus", *Herodoto-Tucydides*, Great Books of the Western World, University of Chicago, 1952, pp. 1-341.

Heyden, Doris, "Un adoratorio a Omácatl", *Boletín del INAH*, México, 1970, núm. 42, pp. 21-23.

Hicks, Frederic, "Mayeque y calpuleque en el sistema de clases del México antiguo", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, SEP-INAH, 1976, pp. 67-77.

——, "'Flowery War' in Aztec History", *American Ethnologist*, Washington, D. C., American Anthropological Association, 1979, vol. 6, núm. 1, pp. 87-92.

Hindess, Barry y Paul Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londres y Boston, Routledge & Kegan Paul, 1975.

"Historia de México", *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Ángel M. Garibay K., México, Porrúa, Colección "Sepan Cuantos. . .", núm. 37, 1973, pp. 91-120.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, Nueva colección de documentos para la historia de México, ed. por Chávez Hayhoe, México, 1941.

Historia tolteca-chichimeca, estudio preliminar, traducción y notas de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes, México, INAH-CIS-INAH, 1976.

Holland, W. R. y R. J. Weitlaner, "El uso actual de cuchillos prehispánicos de sacrificios humanos entre los cuicatecos", *Anales del INAH*, México, 1960, vol. XII, núm. 41, pp. 75-83.

Huberman, Leo, *Los bienes terrenales del hombre. Historia de la riqueza de las naciones*, México, Nuestro Tiempo, 1977.

Hubert, H. y Marcel Mauss, "El sacrificio", *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, Buenos Aires, Lautaro, 1946.

——, *Sacrifice, its Nature and Function*, Londres, The University of Chicago Press, 1964.

"Human Sacrifice": "Introductory and Primitive" (A. E. Crawley); "Chinese" (J. Dyer Ball); "Greek" (A. C. Pearson); "Indian" (E. A. Gait); "Iranian" (E.

Edward); "Japanese and Korean" (M. Revon); "Roman" (R. Mogk), en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. por James Hastings, Nueva York, 1913, vol. VI, pp. 840-867.
Hunt, Eva, *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacanteoan Mythical Poem*, Nueva York, Cornell University Press, 1977.
Hvidtfeldt, Arild, *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, Copenhague, Munkskgaard, 1958.
Iglesia, Ramón, *Cronistas e historiadores de la conquista de México*, México, SepSetentas 16, 1972.
Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, estudio introductorio y un apéndice documental de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historiadores y Cronistas de Indias, núm. 4, 1975.
Jackson, Michael, "Sacrifice and Social Structure among the Kuranko", partes I y II, *Africa*, Londres, 1977, vol. 47, núm. 1, pp. 41-49 y núm. 2, pp. 123-139.
James, E. O., "Sacrifice. Introductory and Primitive", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. por James Hastings, Edimburgo, 1920, vol. XI, pp. 1-39.
——, *The Beginnings of Religion. An Introductory and Scientific Study*, Londres, Hutchinson University Library Nº 8, s. f.
Jensen, A. E., *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, FCE, 1966.
Katz, Friedrich, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.
Kellett, E. E., *A Short History of Religions*, Middlessex, Pelican Books, 1962.
Kirchhoff, Paul, "The Tribes North of the Orinoco River", *Handbook of South American Indians*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1948, vol. 4. pp. 481-493 (a).
——, "The Warrau", *Handbook of South American Indians*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1948, vol. 3, pp. 869-881 (b).
——, "The Caribbean Lowland Tribes: The Mosquito, Sumo, Paya, and Jicaque", *Handbook of South American Indians*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1948, vol. 4, pp. 219-229 (c).
——, "Das Toltekenreich und sein Untergang", *Saeculum*, 1962, vol. XII, cuaderno 3, pp. 248-265.
——, "Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics", *Ancient Mesoamerica: Selected Readings*, Berkeley, Peek Publications, pp. 1-14.
Krickeberg, Walter, *Etnología de América*, México, FCE, 1946.
——, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, FCE, 1961.
"La tumba del príncipe Jing de Quing", *China Ilustrada*, núm. 5, pp.15-17.
Lagunas R., Zaíd y Carlos Serrano Sánchez, "Decapitación y desmembramien-

to corporal en Teopanzolco, Morelos", *Religión en Mesoamérica,* XII Mesa Redonda, SMA, México, 1972, pp. 429-434.

Lagunas R., Zaíd y Carlos Serrano Sánchez, "Los restos óseos humanos excavados en la plaza de la Luna y zona de las cuevas, Teotihuacan, México (Temporada V, 1963)", *Notas Antropológicas,* 1983, vol. II, nota 5.

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán,* México, Porrúa, 1973.

Leeuw, C. van der, *Fenomenología de la religión,* México, FCE, 1964.

Lehman, Walter, "Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexiko", *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles,* Stuttgart, 1938, vol. 1.

Lenin, V. I., *Obras completas,* Buenos Aires, Cartago, 1971, t. 31.

León-Portilla, Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses,* introducción, paleografía y notas, México, UNAM, Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, Textos de los Informantes de Sahagún: 1, 1958.

____, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* México, UNAM, Serie Cultura Náhuatl, núm. 10, 1966.

____, *Religión de los nicaraos: análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

León y Gama, A., "Descripción de la ciudad de México antes y después de la llegada de los españoles", *Revista Mexicana de Estudios Históricos,* 1927, vol. L, apéndice 1, pp. 5-38.

Lévi-Strauss, Claude, "Tribes of the Right Bank of the Guapore River", *Handbook of South American Indians,* Washington D. C., Smithsonian Institution, 1948, vol. 3, pp. 371-379.

____, *El pensamiento salvaje,* México, FCE, Colección Breviarios, núm. 173, 1975.

Linne, Sigvald, *El valle y la ciudad de México en 1550,* Estocolmo, Statens Etnografiska Museum, New Series, Publication Nº 9, 1948.

Lipschutz, Alejandro, *Los muros pintados de Bonampak,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971.

Lizana, B. de, *Historia de Yucatán. Devocionario de Ntra. Sra. de Izamal y conquista espiritual,* Imprenta del Museo Nacional, 2ª ed., México, 1893.

Lizardi Ramos, César, "Copán y el jeroglífico de los sacrificios humanos", *Honduras Maya,* 1947, vol. II, núms. 2 y 3, pp. 40-43.

Loeb, E. M., "The Blood Sacrifice Complex", *Memoirs of the American Anthropological Association,* Menasha, Wisconsin, 1923, núm. 30.

López, Sergio *et al., Enterramientos humanos de la zona arqueológica de Cholula, Puebla,* México, INAH, Colección Científica, 44, 1976.

López Austin, Alfredo, "El templo mayor de México Tenochtitlan según los informantes indígenas", *Estudios de Cultura Náhuatl,* México, UNAM, 1965, vol. V, pp. 75-102.

López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

——, "Religión y magia en el ciclo de fiestas aztecas", *Religión, mitología y magia II*, México, SEP-INAH, 1969, pp. 5-29.

——, *Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.

——, "Organización política en el altiplano central de México durante el Posclásico", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1974, vol. 23, núm. 4 (abril-junio), pp. 515-550.

——, "El fundamento mágico-religioso del poder", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1976, pp. 197-239.

López Cogolludo, fray Diego, *Historia de Yucatán*, prólogo de J. Ignacio Rubio Mañé, México, Academia Literaria, Colección de Grandes Crónicas Mexicanas 3, 1957, 2 vols.

López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, modernización del texto antiguo por Pilar Guibelalde, notas prologales de Emilio M. Aguilera, Madrid, 1966, 2 vols.

López Medel, Tomás, "Appendix B; Relación" (1612) (Academia de Historia, Madrid, Papeles de Muñoz, tomo 42), *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*, ed. A. M. Tozzer, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Cambridge, 1941, vol. XVIII, pp. 221-229.

Ludwig, Otto, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, Barcelona, Herder Barcino, 1958.

Macalister, R. A. S., "Human Sacrifice. Semitic", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. por James Hastings, Edimburgo, 1920, vol. VI, pp. 862-865 (a).

——, "Sacrifice. Semitic", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. por James Hastings, Edimburgo, 1920, vol. XI, pp. 31-37 (b).

Mac Culloch, J. A., "Canibalism", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. por James Hastings, Edimburgo, 1920, vol. III, pp. 194-209.

Mahapatra, Sitakant, "The Meriah Sloka; Songs of the Khond accompanying the Rite of Human Sacrifice", *Man in India*, Bihar, 1974, vol. 54, núm. 1, pp. 73-82.

Marquina, Ignacio, *Arquitectura prehispánica*, México, Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1951, núm. 1.

——, *El templo mayor de México*, México, INAH, 1960.

Mártir de Anglería, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*, México, José Porrúa e Hijos, 1959, 2 vols.

Marx, Carlos, *El capital*, México, FCE, 1946, vol. III.

Marx, Carlos y Federico Engels, *Sobre la religión*, La Habana, Editora Política, 1963.

Matos Moctezuma, Eduardo, "El tzompantli en Mesoamérica", *Religión en Mesoamérica,* XII Mesa Redonda, SMA, México, 1972, pp. 109-116.

———, *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte,* México, SepSetentas, 1975.

Mauss, Marcel, "Ensayo sobre los dones. Motivo y formas del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología,* Madrid, Tecnos, 1971, pp. 145-263 (a).

———, "Esbozo de una teoría general de la magia", *Sociología y antropología,* Madrid, Tecnos, 1971, pp. 45-152 (b).

Mbiti, John S., *African Religion and Philosophy,* Nueva York, 1969.

McIntyre, Loren, *The Incredible Incas and their Timeless Land,* Washington, D. C., National Geographic Society, 1980.

Mellart, James, *Earliest Civilizations of the Near East,* Londres, Thames and Hudson, The Library of Early Civilizations, 1965.

Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana,* México, ed. por Chávez Hayhoe, 1945, 3 vols.

Mitra, R., "On Human Sacrifice in Ancient India", *Journal of the Asiatic Society of Bengal,* Calcuta, 1876, vol. XIV, pp. 1-76.

Molina, fray Alonso de, Vocabulario en lengua mexicana y castellana. . ., estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1970, ed. facsimilar.

Money-Kyrle, R. M. A., *The Meaning of Sacrifice,* Nueva York, Leonard & The Institute of Psycho-Analysis, 1965.

Monzón, Arturo, *El calpulli en la organización social de los tenochca,* México, UNAM, Instituto de Historia, 1949.

Moreno, Manuel M., *La organización política y social de los aztecas,* México, SEP-INAH, 1971.

Morley, Silvanus G., *La civilización maya,* México, FCE, 1972.

Moscati, S., *Histoire et civilisation des peuples semitiques,* París, Payot, 1955.

Moser, Christopher, "Human Decapitation in Ancient Mesoamerica", *Studies in Precolumbian Art and Archaeology,* Washington, D. C., 1973, núm 11.

Motolinía (fray Toribio de Benavente), *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.

Müller, Florencia, *El material lítico de Teotihuacan,* inédito.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala,* publicada y anotada por Alfredo Chavero, México, 1966.

Murdock, George Peter, *Nuestros contemporáneos primitivos,* México, FCE, 1945.

Murray, Gilbert, *Five Stages of Greek Religion,* Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1955.

Nájera C., Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y*

el autosacrifico sangriento entre los mayas, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1987.

Navas, fray Francisco (y Antonio de Guevara), "Anónimo Tlaxcalteco, Calendario índico de los indios del mar oceano y Cuenta antigua de los indios naturales de esta Nueva España", *Miscelánea de Opúsculos Históricos*, recop. por José F. Ramírez, Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional del Museo de Antropología, Colección Antigua 210.

Nicholson, Henry B., "The Cult of Xipe Totec in Mesoamerica", *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, SMA, México, 1972, pp. 213-218.

____, "Religion in Prehispanic Central Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1975, vol. x, 1ª parte, pp. 395-441.

Nimuendajú, Curt, "The Cayabi, Tapanyuna and Apiaca", *Handbook of South American Indians*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1948, vol. 3, pp. 307-320.

Norman, Garth V., *Izapa Sculpture. Part 1: Album*, Provo, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation Nº 30, 1973.

O'Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI (Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, fray Bartolomé de las Casas, Joseph de Acosta)*, México, SepSetentas, 1972.

Ortiz de Montellano, Bernardo R., "Aztec Cannibalism: An Ecological Necessity", *Science*, 1978, vol. 200, pp. 611-617.

Papeles de Nueva España, 2ª serie, editado por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1905-1906, 6 vols.

Phillips, E. D., *The Royal Hordes. Nomad Peoples of the Steppes*, Londres, Thames and Hudson, 1965.

Piho, Virve, *Organización social y peinados entre los mexicas*, México, UNAM, tesis doctoral inédita, 1973.

Pomar, Juan Bautista, "Relación de Tezcoco", *Relaciones de Tezcoco y la Nueva España*, México, ed. por Chávez Hayhoe, 1941, pp. 3-64.

Ponce, Pedro, "Breve relación de dioses y ritos de la gentilidad", *Anales del Museo Nacional*, México, 1892, t. VI, 1ª época.

Price, Barbara J., "Demystification Enriddlement and Aztec Cannibalism: A Materialist Rejoinder to Harner", *American Ethnologist*, 1978, vol. 5, núm. 1, febrero, pp. 98-115.

Puhvel, Jean, "Victimal Hierarchies in Indoeuropean Animal Sacrifice", *American Journal of Philosophy*, 1978, vol. 99, pp. 352-362.

Quijada, Diego, Alcalde Mayor de Yucatán, México, Antigua Librería Robredo, 1938, 2 vols.

Radin, Paul, *Primitive Religion*, Nueva York, Dover Publications, 1957.

Ramírez, José Fernando, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Editora Nacional, 1951.

Reeves Sanday, Peggy, *El canibalismo como sistema cultural*, Barcelona, Lerna, 1986.

Relación de las ceremonias y ritos de la población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán. Hecha al Ilmo. Sr. Dn. Antonio de Mendoza, análisis de Paul Kirchhoff, introducción y notas de José Tudela, revisión de voces tarascas de José Corona Núñez, Madrid, Aguilar, 1956.

"Relación de la genealogía y linaje de los Señores que han señoreado esta tierra de Nueva España...", en Pomar y Zurita, *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, ed. por Chávez Hayhoe, 1941, pp. 240-256.

"Relación hecha por el señor Andrés de Tapia sobre la conquista de México", en Joaquín García Icazbalceta, *Documentos para la historia de México*, México, Biblioteca Porrúa, 48, vol. II, pp. 554-600.

Relaciones de los pueblos de la provincia de Amula, Ameca, México, Biblioteca de Historiadores Mexicanos, 1ª parte, 1951.

Reyes, Luis, "Los dioses tribales", *Religión, mitología y magia II*, México, SEP-INAH, Museo Nacional de Antropología, 1969, pp. 33-45.

____, "La visión cosmológica y la organización del imperio mexica en Mesoamérica", *Mesoamérica. Homenaje a Paul Kirchhoff*, México, SEP-INAH, 1979, pp. 34-40.

Robertson Smith, W., *The Religion of the Semites*, Nueva York, Meridian Library, 1959.

Robicsek, Francis y Donald M. Hales, "Maya Heart Sacrifice, Cultural Perspective and Surgical Technique", *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Dumbarton Oaks, 1984, pp. 49-90.

Romero, Javier, "Antropofagia ritual entre los tarascos", *Relación de las minas de Temazcaltepec, Texcaltitlan, Texupilco y Tuzantla*, Toluca, 1971, pp. 117-126.

Rose, H. J., *Religion in Greece and Rome*, Nueva York, Harper Torch Books, Harper & Row, 1959.

Ruz Lhuillier, Alberto, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, México, UNAM, Seminario de Cultura Maya, 1968.

____, *El templo de las inscripciones, Palenque*, México, INAH-SEP, Serie Arqueología, Colección Científica, núm. 7, 1973.

"Sacrifice", *Encyclopaedia Britannica*, The University of Chicago, 1961, vol. XIX, pp. 802-804.

Sagrada Biblia, Versión directa de textos primitivos por Mons. Sr. Juan Strambinger, The Catholic Press, Chicago, 1958.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1969.

____, "Relación breve de las fiestas de los dioses", *Tlalocan*, México, 1948, traducción de Ángel M. Garibay, vol. 2, núm. 4, pp. 289-321.

Sakellarakis, Yanis y Efi Sapouna-Sakellaraki, "Drama of Death in a Minoan Temple", *National Geographic*, Washington, D. C., 1981, vol. 159, núm. 2, febrero, pp. 205-223.

Sánchez Saldaña, Patricia, "El tzompantli de Tlatelolco", *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, SMA, México, 1972, pp. 387-391.

Sanders, William T. y Barbara J. Price, *Mesoamerica. The Evolution of a Civilization*, Nueva York, Random House, 1968.

Schele, Linda, "Human Sacrifice Among the Classic Maya", *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Dumbarton Oaks, 1984, pp. 7-48.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dinasty and Ritual in Maya Art*, Nueva York, George Brazillier-Kimbell Art Museum, 1986.

Schnepp, Gerald J., "El concepto de mana", *Acta Anthropologica*, México, 1947, vol. II, p. 3.

Schondube B., Otto, *Tamazula, Tuxpan, Zapotlán, pueblos de la frontera septentrional de la antigua Colima*, México, tesis de maestría inédita, 1973-1974.

Séjourné, Laurette, "Ensayos sobre el sacrificio humano", *Cuadernos Americanos*, México, 1950, vol. LX, núm. 5, pp. 165-171.

____, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, FCE, Colección Breviarios, núm. 28, 1957.

____, "Los sacrificios humanos, ¿religión o política?", *Cuadernos Americanos*, México, 1958, vol. XVII, núm. VI, pp. 127-149.

____, *Un palacio en la ciudad de los dioses, Teotihuacán*, México, INAH, 1959.

Seler, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alterthumskunde*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1960-1961, 4 vols.

____, *Comentarios al Códice Borgia*, México, FCE, 1963, 3 vols.

Sepúlveda y H., María Teresa, "Ritos y ceremonias paganas en el ciclo agrícola: la petición de lluvias", *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, SMA, México, 1972, p. 537.

____, "Petición de lluvia en Oztotempa", *Boletín del INAH*, México, INAH, 1973, época II, enero-marzo, pp. 9-20.

Serrano Sánchez, Carlos, "Un sitio de entierros ceremoniales en Cholula", *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, SMA, México, 1972, pp. 369-373.

Serrano, Carlos, Roberto Jiménez, María Villanueva y Enrique Martínez, "Prácticas mortuorias teotihuacanas, Nuevos datos", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 1991, pp. 144-151.

Serrano Sánchez, Carlos y Sergio López A., "Algunos datos sobre la funeraria entre los tlatelolcas prehispánicos (sumario)", *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, SMA, México, 1972, p. 385.

Soustelle, Jacques, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*, París, Hermanet Cie, 1940.

Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*, México, FCE, 1956.

Steward, Julian H., "Tribes of the Montaña: An Introduction", *Handbook of South American Indians*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1948, vol. 3, pp. 507-533 (a).

———, "The Circum-Caribbean Tribes: An Introduction", *Handbook of South American Indians*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1948, vol. 4, pp. 1-41 (b).

Stone, Doris, "Sacrificio humano en un entierro de la provincia de Guanacaste, Costa Rica", *Mesoamérica. Homenaje a Paul Kirchhoff*, México, SEP-INAH, 1979, pp. 26-33.

Sugiyama, Saburo, "Burials dedicated to the old temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan, Mexico", *American Antiquity*, Society for American Archaeology, 1989, pp.85-106.

Sullivan, Thelma, "The Finding and Founding of Mexico-Tenochtitlan", *Crónica Mexicáyotl* de Fernando Alvarado Tezozómoc, traducción y notas de Thelma Sullivan, en *Tlalocan*, México, 1971, vol. VI, núm. 4, pp. 312-336.

Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, edición preparada por Ángel María Garibay K., México, Porrúa, Col. "Sepan Cuantos. . .", núm. 37, 1973.

Tezozómoc, F. Alvarado, *Crónica mexicana*, México, Leyenda, 1944.

———, *Crónica Mexicáyotl*, traducción de A. León, México, UNAM, Instituto de Historia, 1949.

Thiemer-Sachse, Ursula, "El sacrificio entre los zapotecas del antiguo México", *Ibero-Americana Pragensia*, año XX, 1986, pp. 93-106.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1969, 3 vols.

Toy Crawford, H., "Mexican Human Sacrifice", *The Journal of American Folklore*, Worcester, 1905, vol. XVIII, núm. LXX.

Tozzer, Alfred M., *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*, Cambridge, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vols. 11 y 12.

Trimborn, Hermann, *Señorío y barbarie en el valle del Cauca. Estudio sobre la antigua civilización Quimbaya y grupos afines del oeste de Colombia*, Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas-Instituto Gonzalo de Oviedo, 1949.

Turner, Victor, "Sacrifice as Quintessential Process: Prophylaxis or Abandonment", *History of Religions*, Chicago, 1977, vol. 15, núm. 3.

Tylor, Eduard Burnett, *Religion in Primitive Culture*, Nueva York, Harper and Row, 1958.

———, *Antropología*, Madrid, Ayuso, 1973.

Uchmany, Eva A., "La sangre de la alianza", *Asia, Anuario del Centro de Estudios Orientales*, México, UNAM, 1971, pp. 17-32.

Underhill M., Ruth, *Red Man's Religion*, The University of Chicago Press, 1965.

Uriarte Castañeda, M. Teresa, *Tepantitla en Teotihuacan: una nueva lectura*, trabajo mecanuscrito, s. f.

Vaillant, G. C., *Aztecs of Mexico*, Middlessex, Pelican Books, 1965.

Vernant, Jean Pierre, "Inaugural address at the College de France: 5th December 1975", *Social Science Information*, 1, Londres, 1975, pp. 5-24.

Wilkerson S., Jeffrey, "In Search of the Mountain of Foam: Human Sacrifice in Eastern Mesoamerica", *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Dumbarton Oaks, 1984.

Whittaker, Gordon, *Los jeroglíficos preclásicos de Monte Albán*, México, INAH-SEP, Col. Estudios de Antropología e Historia, núm. 27, 1981.

Wolf, Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era, 1977.

Wooley C., Leonard, *Ur. La ciudad de los caldeos*, México, FCE, 1953.

Yarrow, H. C., *A Further Contribution to the Study of the Mortuary Customs of the North American Indians*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1881.

Zantwijck, Rodolfo van, "La paz azteca. Ordenación del mundo por los mexicas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1962, vol. III, pp. 101-135.

——, "Principios organizadores de los mexicas, una introducción al estudio del sistema interno del régimen mexica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1963, vol. IV, pp. 187-222.

——, "Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, vol. VI, pp. 177-185.

Zurita, Alonso de, "Breve relación de los señores de la Nueva España", *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, ed. por Chávez Hayhoe, 1941, pp. 70-205.

ÍNDICE DE VIÑETAS

Página

ÍNDICE GENERAL

Segunda Parte

EL SACRIFICIO HUMANO ENTRE LOS MEXICAS

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de diciembre de 2006 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 1 000 ejemplares.